

Minjunggemeinden in Korea

Entstehung, theologische Begründungen und Praxis

Inaugural-Dissertation

zur Erlangung des Doktorgrades
der Evangelischen Theologischen Fakultät
der Philipps-Universität Marburg

vorgelegt von:

In-Gyw Chi
aus Seoul / Südkorea

Januar 2000

Angenommen auf Grund des Gutachtens von

Prof. Dr. Karl-Fritz Daiber

und

Prof. Dr. Christoph Elsas.

Tag des Rigorosums.: 5. Juli 2000

Dekan: Prof. Dr. Jörg Jeremias

Einleitung.....	7
1. Problemstellung, Bedeutung und Ziel der Arbeit.....	7
2. Methodischer Ansatz und Aufbau der Arbeit	10
I. Wer ist eigentlich Minjung? – Zur Frage der Definition von „Minjung“	13
II. Die Hintergründe für die Entstehung der Minjunggemeindegewegung.....	19
II.1. Gesellschaftliche und kirchliche Kontextbedingungen für die Entstehung der Minjunggemeinden	19
II.1.1. Der politische, soziale und ökonomische Kontext Koreas.....	20
II.1.2. Die Situation der koreanischen Kirche und ihre Problematik.....	23
II.1.2.1. <i>Das rapide Wachstum der koreanischen Kirche und seine Faktoren.....</i>	<i>23</i>
II.1.2.1.1. <i>Kirchliche Faktoren.....</i>	<i>26</i>
II.1.2.1.2. <i>Sozio-kontextuelle Faktoren</i>	<i>28</i>
II.1.2.1.3. <i>Religionskulturelle Faktoren</i>	<i>30</i>
II.1.2.2. <i>Die Problematik der koreanischen Protestantischen Kirche.....</i>	<i>32</i>
II.1.2.2.1. <i>Die Kirchenspaltungen</i>	<i>32</i>
II.1.2.2.1.1. <i>Die Spaltung der Presbyterianischen Kirche.....</i>	<i>34</i>
II.1.2.2.1.2. <i>Die Spaltung der Methodistischen Kirche</i>	<i>36</i>
II.1.2.2.2. <i>Mangel an sozialem Engagement</i>	<i>38</i>
II.1.2.2.3. <i>Problematik des Synkretismus und der Inkulturation.....</i>	<i>44</i>
II.2. Die Minjungbewegung und ihre Reflexion im Begriff „Han“	52
II.2.1. Der Begriff „Han“	52
II.2.2. Philosophischer Hintergrund: Der „Ssial-Gedanke“ von Ham Sok-Hon	54
II.2.3. Die Minjungbewegung als eine sozialpolitische Protestbewegung des koreanischen Volkes.....	56
II.2.4. Die Minjungkulturbewegung	58
II.2.4.1. <i>Die Minjungliteraturbewegung</i>	<i>59</i>
II.2.4.1.1. <i>Der Volksdichter Kim Chi-Ha</i>	<i>59</i>
II.2.4.1.2. <i>Mindam (Volkserzählung)</i>	<i>61</i>
II.2.4.2. <i>Die Minjungtheaterbewegung: Taltschum (Maskentanz).....</i>	<i>63</i>
III. Historische Hintergründe, theologische Grundlagen und ökumenische Paradigmen der Minjunggemeinden	68
III.1. Die Widerstandstradition des Minjung in der koreanischen Geschichte.....	68
III.1.1. Die Donghak-Bewegung	69
III.1.2. Die Samil-Undong (1. März-Unabhängigkeitsbewegung).....	74
III.1.3. Die „19. April“-Studentenrevolution.....	76
III.1.4. Der Kwangju-Aufstand im Mai 1980	77
III.2. Minjung-Theologie als theologische Grundlage der Minjunggemeinden	79
III.2.1. Biblische und kirchengeschichtliche Paradigmen der Minjung-Theologie	80

III.2.1.1. Altes Testament	81
III.2.1.1.1. Der Stämmebund Altisraels.....	81
III.2.1.1.2. Die Bewegung der Propheten.....	83
III.2.1.2. Neues Testament.....	86
III.2.1.2.1. Werke Jesu.....	87
III.2.1.2.2. Tischgemeinschaft	89
III.2.1.3. Kirchengeschichtliche Paradigmen	93
III.2.1.3.1. Die Rezeption von Joachim Fiore's „Kirche des Heiligen Geistes“ in der Minjung-Theologie	94
III.2.1.3.2. Die „Neue Kirche“ Thomas Müntzers als kirchengeschichtliches Paradigma der Minjung-Theologie.....	97
III.2.1.3.2.1. Leben und Wirken Thomas Müntzers – eine Zusammenfassung von Ergebnissen der historischen Forschung	97
III.2.1.3.2.2. Thomas Müntzers „Neue Kirche“ in minjungtheologischer Perspektive.....	102
III.2.2. Charakteristika der Minjung-Theologie.....	105
III.2.2.1. Die Theologie der „Mindam“ (Erzählung) im Sinne einer „Minjungssprache“	106
III.2.2.2. Der hermeneutische Ansatz („theologia eventorum“)	108
III.2.2.3. Die Aufhebung des Subjekt-Objekt-Gegensatz (Minjung-Messiaslehre).....	111
III.2.2.4. Die Ekklesiologie der Minjung-Theologie	114
III.2.3. Interdependenz zwischen der Minjung-Theologie und der Minjunggemeindebewegung.....	119
III.3. Ökumenische Paradigmen der Minjunggemeinde.....	123
III.3.1. Die „Missio Dei“-Theologie.....	123
III.3.2. Die „Urban Industrial Mission“ (UIM)	126
Exkurs: Die Bewegung Alinskys	130

IV. Entstehung, Entwicklung und gegenwärtige Lage der Minjunggemeinden im Überblick..... 134

IV.1. Strukturelle Bedingungen für die Gründung der Minjunggemeinden.....	134
IV.2. Der Wandel der Minjunggemeinden bis zur Demokratisierung 1993.....	137
IV.2.1 Erste Periode (Entstehungsphase - 1987).....	138
IV.2.2. Zweite Periode (1988 - 1992)	140

V. Die Praxis der Minjunggemeinden – ein analytischer Zugang zur minjunggemeindlichen Wirklichkeit 145

V.1. Die charakteristischen Merkmale und die verschiedenen Ausprägungen der Minjunggemeinden	145
V.1.1. Zur Charakteristik der Minjunggemeinden.....	146
V.1.1.1. Bewegung.....	146
V.1.1.2. Parteilichkeit.....	147
V.1.1.3. Intimität und Offenheit.....	148
V.1.1.4. Demokratische Form	149
V.1.1.5. Örtlichkeit (Hyunjang).....	149
V.1.2. Verschiedene Ausprägungen der Minjunggemeinde	150
V.1.2.1. Formen der Hyunjang-Kirche aus minjungtheologischer Perspektive	152
V.1.2.1.1. Das „Donnerstag-Gebetstreffen“	152
V.1.2.1.2. Die „Galiläa-Gemeinde“	153

V.1.2.1.3. Die Schwesternschaft „Diakonia“ in Mokpo.....	155
V.1.2.1.4. Die „Frauen-Gemeinde“	156
V.1.2.2. Verschiedene Formen der Minjunggemeinden	160
V.1.2.2.1. Armenviertel-Minjunggemeinden.....	160
V.1.2.2.2. Arbeiter-Minjunggemeinden	164
V.1.2.2.3. Die Bergwerksdorf-Minjunggemeinden.....	166
V.1.2.2.4. Die Bauern-Minjunggemeinden.....	168

V.2. Praxis von Minjunggemeinden..... 171

V.2.1. Die Rolle der Pfarrer und Pfarerinnen in den Minjunggemeinden	172
V.2.2. Struktur, Verwaltung und finanzielle Situation der Minjunggemeinden.....	178
V.2.2.1. Struktur und Verwaltung der Minjunggemeinden.....	178
V.2.2.2. Die finanzielle Lage der Minjunggemeinden.....	185
V.2.3. Gottesdienst der Minjunggemeinden	192
V.2.3.1. Glaubensbekenntnis.....	193
V.2.3.2. Predigt	193
V.2.3.3. Kirchliche Zeremonien	195
V.2.4. Bibelarbeit der Minjunggemeinden	198
V.2.5. Pädagogik der Minjunggemeinden	202
V.2.6. Mission der Minjunggemeinden	208
V.2.7. Politisches und soziales Engagement für die Wiedervereinigung Koreas	212

VI. Vergleich zwischen den Minjunggemeinden in Korea und den Basisgemeinden in Lateinamerika 219

VI.1. Der Entstehungs- und Entwicklungskontext der Basisgemeinden..... 221

VI.1.1. Der sozio-politische und ökonomische Kontext Lateinamerikas	223
VI.1.2. Der kirchliche Kontext Lateinamerikas.....	227
VI.1.3. Volksbewegung in Lateinamerika	230

VI.2. Neue Impulse und Motivationen für die Entwicklung der Basisgemeinden 230

VI.2.1. Das II. Vatikanische Konzil (1962-1965)	231
VI.2.2. Die Bischofskonferenz in Medellin (1968).....	232
VI.2.3. Die Bischofskonferenz in Puebla (1979).....	234

VI.3. Merkmale der Basisgemeinden 236

VI.3.1. Kirche des Volkes	238
VI.3.2. Kirche der Armen, Schwachen und Ausbeuteten	239
VI.3.3. Kirche von Laien.....	240
VI.3.4. Eine befreiende Kirche.....	241
VI.3.5. Eine Kirche aus der Tradition	242

VI.4. Struktur der Basisgemeinden..... 243

VI.5. Theoretische Reflexionen zur Praxis der Basisgemeinden 247

VI.5.1. Intensives Beten und Neulesen der Bibel aus der Perspektive der Armen	248
VI.5.2. Bewußtseinsbildung	252

VI.5.3. Pastoralarbeit, Gottesdienst (Messe) und Sakramente	255
VI.5.4. Engagement für soziale Gerechtigkeit.....	257
VI.6. Zusammenfassung und Vergleich von Basisgemeindebewegung und Minjunggemeindebewegung	258
VII. Schlußüberlegungen	262
VII.1. Der jünste gesellschaftliche Wandel und daraus entstandene Problemlagen der Minjunggemeinden	263
VII.2. Die neuen Profile der Minjunggemeinden als Reaktion auf ihre Problemlagen	267
VII.3. Zukunftsperspektive der Minjunggemeinden	271
Verzeichnisse	275
Tabellenverzeichnis.....	275
Abbildungsverzeichnis	276
Literaturverzeichnis.....	277
Abkürzungen	277
Zeitschriften	278
Sammelbände	278
1. Ausgewählte Literatur zum Thema Minjung-Theologie- bzw. Minjunggemeinde	279
1.1. <i>Deutsch und Englisch</i>	279
1.2. <i>Koreanisch</i>	284
2. Ausgewählte Literatur zum Thema Befreiungstheologie- bzw. Basisgemeinde	290
3. Sekundärliteratur	292
Anhänge	294
Anhang I: Verwaltungsstruktur der Dolsaem-Gemeinde.....	294
Anhang II: Liturgiebeispiele aus der Gemeindepraxis	296
Anhang III: „Bab (Reis)“ von Kim Chi-Ha	299
Anhang IV: Beispiel einer Bibelarbeit.....	300
Anhang V: Mission in der Jumin-Gemeinde.....	303

Einleitung

1. Problemstellung, Bedeutung und Ziel der Arbeit

Bedingt durch die Religionskritik und die aus ihr hervorgegangene religionssoziologische Forschung in Europa ist spätestens seit den Arbeiten von Emile Durkheim der Zusammenhang zwischen Religion und Gesellschaft ein bedeutendes Arbeitsfeld, dem Forschungen verschiedener wissenschaftlicher Disziplinen gelten. In der Evangelischen Theologie hat sich vor allem die Praktische Theologie diesem Problemkomplex angenommen.¹ Die Entstehung dieser Disziplin zu Beginn des 19. Jahrhunderts ist selbst ein Reflex auf gesellschaftliche Wandlungsprozesse, aufgrund derer von einem Konsens in religiösen Anschauungen nicht mehr wie selbstverständlich geredet werden konnte. Neben der Erforschung der eigenen Tradition stellte die Praktische Theologie die Analyse der gesellschaftlichen Situation, in die hinein das christliche Lebens- und Wirklichkeitsverständnis vermittelt werden soll. Man begann zu reflektieren, daß Fragen nach dem Sinn der eigenen Existenz oder des Lebens und der Welt überhaupt, wie sie in religiösen Symbolsystemen thematisiert werden, nicht kontextlos entstehen und daß auch die Gestalt des Christentums von Kontexten abhängig ist und diese Kontexte von entscheidender Bedeutung sind für das, was das Christentum zur Sprache bringen möchte: Die Kontexte müssen ein Teil der theologischen Reflexion sein.

Geht man nun davon aus, daß sich Religion und Gesellschaft wechselseitig beeinflussen,² dann stellt sich auch im Blick auf neu entstehende religiöse Bewegungen die Frage, in welchem Zusammenhang sie jeweils zu den sozialen Gegebenheiten stehen. Im Blick auf die

¹ Zu dieser Disziplin gehören die Religions-, die Kirchen- und die Pastoralsoziologie, in denen die sozialwissenschaftlichen Fragestellungen innerhalb der Theologie ihren Platz haben sollen. Daher werden sie im allgemeinen als miteinander verwandte Teildisziplinen der Theologie verstanden. In diesem Zusammenhang geht Daiber von Unterschieden bezüglich dieser drei Disziplinen aus: Während die Religionssoziologie in weitesten Sinne an einer wertfreien Analyse von Religion interessiert ist und die Kirchensoziologie als Soziologie des institutionalisierten und organisierten Christentums ebenfalls am Wertfreiheitspostulat orientiert ist, ist die Pastoralsoziologie auf eine Verbindung sozialwissenschaftlicher Methoden mit kritischen theologischen Fragestellungen hin angelegt (Interdisziplinarität). Entgegen den traditionshermeneutischen Ansätzen in der Theologie nimmt die Pastoralsoziologie aber die gesellschaftliche Wirklichkeit als Ausgangspunkt für kritische Fragestellungen. Ausführlich dazu vgl. Daiber 1996, S. 124-130.

² Vgl. Berger, S. 3-51.

Entstehung läßt sich ganz allgemein sagen, daß sie Krisenphänomene sind: Sie entstehen vor allem dann, wenn Menschen mit ihrem Leben oder der bestehenden sozialen Ordnung unzufrieden sind und gesellschaftliche Änderungen verlangen. Zugleich sind religiöse Bewegungen immer auch in der Gemeinschaftsdimension zu betrachten. Als solche zielen sie darauf ab, die psychische Unruhe, das Entfremdungsgefühl und die Orientierungslosigkeit – Phänomene, die typisch sind im Modernisierungsprozeß – zu überwinden, indem sie bei den an ihr partizipierenden Menschen ein Zusammengehörigkeitsgefühl erzeugen. In den Sozialwissenschaften ist bereits früh – z.B. von Tönnies, Durkheim und Weber – die Frage gestellt worden, ob der „Gemeinschaftsgeist“ in der industrialisierten modernen Gesellschaft in zunehmendem Maße schwach bzw. aussterben wird. Die Basisgemeinden in Lateinamerika, die Taizé-Gemeinde, die Bewegung Alinskys, die Bokor-Gemeinde in Ungarn und die Kultbewegung in Amerika sind Beispiele dafür, daß die Probleme, auf welche diese sozialwissenschaftlichen Analysen hinweisen, ernst genommen werden. Ein weiteres Beispiel sind die Minjunggemeinden in Korea.

Mit dem Thema „Minjunggemeinden“ ist ein originär koreanisches Phänomen angesprochen, das im Ausland, vor allem in Deutschland, in der Theologie Beachtung gefunden hat. Allerdings stehen die Minjung-Theologie und die Minjunggemeinden nicht in einem einfachen Entsprechungsverhältnis von theologischer Reflexion und gemeindlicher Praxis. Die Minjung-Theologie ist vielmehr die theologische Reflexion der Minjungbewegung insgesamt. Dieser Theologie ist in Südkorea viel Aufmerksamkeit geschenkt worden, während die Minjunggemeinden eher stiefmütterlich behandelt wurden. Diese Diskrepanz spiegelt sich auch in der deutschen Rezeption wider. Ein 1984 von Jürgen Moltmann herausgegebenes Buch mit dem Titel „Minjung-Theologie des Volkes Gottes in Südkorea“ bildete den Auftakt zur Auseinandersetzung mit der Minjung-Theologie, zu der von koreanischen und deutschen Theologen Aufsätze und Berichte verfaßt worden sind. In den sich anschließenden Diskussionen wurde die Minjung-Theologie – speziell von deutscher Seite – „freundlich aufgenommen“³ und allgemein als „eine spezifisch koreanische Form der Befreiungstheologie“⁴ angesehen. Der positiven Rezeption in Deutschland steht die scharfe Kritik koreanischer Theologen gegenüber, die betonen, daß „die radikale Antithese der Minjung-Theologie gegen die bestehende Theologie und Kirche“⁵ in der dynamisierten modernen koreanischen Gesellschaft nicht zeitgemäß ist und demgemäß eine Versöhnungstheologie statt einer polarisierenden Theologie fordert.⁶

³ Kröger 1992, S. 109.

⁴ A.a.O., S. 20 und vgl. Daiber 1998, S. 418.

⁵ Die Radikalität der Minjung-Theologie ist auffällig vor allem in ihrem Minjungverständnis und ihrer Erlösungslehre. Dazu siehe Park Jae-Soon 1990c, S. 82 und auch diese Arbeit Kap. I. und III.2.2.3.

⁶ Vgl. Rim Tae-Soo, S. 5-6 und Lienemann-Perrin 1992, S. 443ff.

In dieser Diskussion um die Minjung-Theologie sind die Minjunggemeinden kaum als ein eigenständiger Aspekt des koreanischen Christentums beachtet worden. Die Minjunggemeindebewegung ist eigentlich nicht direkt von der Minjung-Theologie begründet worden. Sie ist vielmehr – ebenso wie die Minjung-Theologie – ein Reflex auf eine in den unterschiedlichen Lebensbereichen ansteigende Aufmerksamkeit für die Probleme des Minjung. Angeregt durch die allgemeine Minjung-Bewegung und durch minjungtheologischen Reflexionen gründeten Mitte der 80er Jahre junge Pfarrer und Pfarrerinnen – unabhängig von ihrem denominationellen System – kleine Gemeinden in Armenvierteln und neben Industriezentren. Diese Gemeinden unterschieden sich von den etablierten Kirchengemeinden vor allem dadurch, daß ihre Mitglieder vornehmlich aus armen Fabrikarbeitern und Slumbewohnern bestanden. Es handelte sich im Allgemeinen um Menschen, die nicht nur in sozialer und ökonomischer, sondern auch in religiöser Hinsicht vernachlässigt waren. In diesen kleinen Gemeinden teilten sie Freud und Leid, bestärkten sich gegenseitig in ihrem Glauben und kämpften im Glauben mit dem Bewußtsein des Minjung – d.h. mit dem Selbstverständnis, aktives Subjekt der Geschichte zu sein – für das Minjung und die Mission.⁷

Diese Gemeinden werden „Minjunggemeinden“ genannt. Auch wenn sie mit der Minjung-Theologie darin verwandt sind, daß beide im Kontext der politischen und sozialen Reformbewegung in Südkorea den Bezug auf christliches Traditionsgut repräsentieren, ist das Bezugsproblem der Minjunggemeinden wesentlich von dem der Minjung-Theologie verschieden. Während die Minjung-Theologie vor der Aufgabe stand, die christliche Symbolsprache unter Berücksichtigung der Minjung-Thematik zu re-interpretieren, waren und sind die Minjunggemeinden damit beschäftigt, christliche Lebensführung in Minjung mit Minjung zu gestalten. Die Verschiedenheit der Bezugsprobleme zeigt sich dabei ganz deutlich an dem Umstand, daß die Minjunggemeinden in elementarer Weise mit der Frage konfrontiert sind, wie sie das Spannungsverhältnis von sozialrevolutionärer Ausrichtung und kirchlicher Identität ausbalancieren. Während die Minjung-Theologie ihre Bezugnahme auf die christliche Tradition bis zur Unkenntlichkeit verschwimmen lassen kann, hängt von ihrer Identifizierbarkeit als christliche Gemeinden das Überleben der Minjunggemeinden ab. Die verschiedenen Problemlagen und Lösungsmöglichkeiten haben ein durchaus reibungsvolles Verhältnis von Minjung-Theologie und Minjunggemeindebewegung zur Folge. So wird z.B. der Minjung-Theologie seit ihrer Entstehung, vor allem von Minjunggemeinden, vorgeworfen, daß sie weder eine befriedigende Ekklesiologie skizziert⁸, noch die

⁷ Vgl. Ahn Byung-Mu 1990a, S. 18-26.

⁸ Ahn erklärt dieses Manko wie folgt: „Wir konnten bis jetzt die Minjung-Ekklesiologie nicht behandeln, weil wir die wichtige Aufgabe hatten, zuerst die Minjung-Theologie sich entwickeln zu lassen.“ Ahn Byung-Mu 1987, S. 157. Diese – eher diplomatisch zu verstehende – Äußerung steht in einem scharfen

Glaubenspraxis des Minjung theologisch hinreichend reflektiert, obwohl sie sich als „kontextuelle Theologie“⁹ versteht, die in den Minjunggemeinden ihre Praxis hat.

Diese Unterscheidung von Minjunggemeinden und Minjung-Theologie ist der Ausgangspunkt meiner Arbeit. Ihr *Ziel* ist es, die Probleme der Minjunggemeinden zu untersuchen und sie als Paradigma für die Kontextualität christlicher Glaubensvermittlung praktisch-theologisch zu reflektieren. Zu diesem Zweck werden die Minjunggemeinden in ihrer Besonderheit und mit ihren Problemen dargestellt und ihre gemeindliche Praxis analysiert. Insbesondere sind Überlegungen im Hinblick auf die Aufgaben anzustellen, vor denen die Minjunggemeinden im Kontext eines gesellschaftlich veränderten (und sich verändernden) Korea stehen. Die nationale Wiedervereinigung und die Reform der koreanischen Kirchen sind dabei zwei wesentliche Orientierungspunkte. Im Ergebnis soll meine Auseinandersetzung mit den Problemen der Minjunggemeinden schließlich Grundlagen für eine Ekklesiologie der Minjunggemeinden – nicht im Sinne einer dogmatischen Lehre, sondern als reflektierte Praxis – erarbeiten. Eine solche die Reflexion der gemeindlichen Praxis müßte – dem Konzept der Minjung-Theologie zufolge – eigentlich von Minjungpfarrern selbst durchgeführt werden, weil diese, wie der Minjungtheologe Ahn Byung-Mu einmal hervorgehoben hat, die größte konkrete Erfahrung mit der Gemeindepraxis besitzen.¹⁰ Da ich selbst hingegen nur wenig *Hyunjang*¹¹-Erfahrung besitze, habe ich in regelmäßigen Kontakten mit Minjunggemeinden ihre gemeindliche Praxis erforscht. Dabei habe ich meinen eigenen Erfahrungshorizont wesentlich erweitern können, so daß sich die anfängliche Distanz nicht als Barriere dafür ausgewirkt hat, die Praxis der Minjunggemeinden zu verstehen. Darüber hinaus hat sich im Forschungsprozeß gezeigt, daß sich mein Defizit an persönlichen Vorerfahrungen nicht nur negativ ausgewirkt hat: Die konkrete Betroffenheit von den Problemen der Gemeindepraxis kann mit unkontrolliertem Engagement verbunden sein, das der wissenschaftlichen Reflexion eher abträglich ist. Aus der Distanz heraus kann dagegen die Realität der Gemeindepraxis besser (das heißt „objektiver“) eingeschätzt werden als dies aus der unmittelbaren Nähe möglich ist.

2. Methodischer Ansatz und Aufbau der Arbeit

Die Erforschung der Minjunggemeinden ist durch den Umstand erschwert, daß bis in die Gegenwart kaum wissenschaftliche Literatur – weder deutsche noch koreanische – zu die-

Kontrast zur bewußten Ablehnung, eine Ekklesiologie vom Standpunkt des westlichen Kirchendogmatik ausgehend zu entwickeln, wie sie Ahn in anderen Zusammenhängen dargestellt hat.

⁹ Lienemann-Perrin 1985, S. 65-70.

¹⁰ Vgl. Ahn Byung-Mu 1992, S. 21.

¹¹ Zum Begriff „Hyunjang“ vgl. in dieser Arbeit Kap. III.2.2.2. und V.1.1.5.

sem Thema vorliegt. Daher habe ich vor allem auch auf das wenige Material, das in koreanischer Sprache vorliegt, für diese Arbeit zurückgreifen müssen. Da der Stoff aber nicht hinreichend systematisch aufgearbeitet worden ist, weist dieses Material qualitative Mängel auf.

Im Arbeitsprozeß habe ich zwei Zugänge zum Forschungsgegenstand gewählt, einen theologischen und einen sozialwissenschaftlichen.¹² Während sich aus dem theologischen Zugang die Fragestellung und die Kriterien für die Bewertung von Sachverhalten ergaben, wurden über den sozialwissenschaftlichen Zugang die eigentlichen Sachverhalte erhoben. So wurde in einer ersten Annäherung an den Forschungsgegenstand die verfügbare, von Minjungtheologen, -pfarrern und westlichen Wissenschaftlern verfaßte Literatur zu diesem Thema kritisch analysiert und ausgewertet, um den theologischen Reflexionszusammenhang der Minjunggemeinden darzustellen. Im Anschluß daran wurde die Praxis der Minjunggemeinden, also ihre Tätigkeiten und Aufgaben, ihre interne Struktur und ihre Funktionen – orientiert an den methodischen Standards der empirischen Sozialforschung – erarbeitet. Im Vordergrund stand dabei die teilnehmende Beobachtung und die Führung von Interviews mit Minjungpfarrern und -pfarrerinnen und mit Gemeindemitgliedern. Darüber hinaus wurden bereits bestehende Statistiken über die Praxis der Minjunggemeinden ausgewertet. Die auf diesen verschiedenen Wegen gesammelten Daten wurden dann in einem Bezugsrahmen interpretiert, der in Auseinandersetzung mit der theologischen Literatur erstellt wurde.

Die Einbeziehung von Daten über die Praxis der Minjunggemeinden, die über den sozialwissenschaftlichen Zugang erhoben wurden, war zwar für die Erforschung der Minjunggemeinden aufgrund der unzureichenden Literaturlage unerlässlich. Sie ist allerdings mehr als nur eine „Notlösung“, denn die Kombination von praktisch-theologischer Rahmentheorie und empirischen Forschungsmethoden, von methodisch kontrollierter Erfahrung und theologischer Reflexion, ist in der Praktische Theologie zu einem aussichtsreichen Ansatz entwickelt worden,¹³ der sich als notwendige situationshermeneutische Ergänzung für die theologische Forschung empfiehlt.

Gemäß dem skizzierten Ziel ist die Arbeit folgendermaßen aufgebaut: Um eine erste Annäherung an das Phänomen der Minjunggemeinden zu erarbeiten, wird im ersten Kapitel die Frage der Definition von Minjung erörtert. Da dieser Begriff die Vorstellungen von den Pfarrern und Pfarrerinnen, die Minjunggemeinden gegründet und begleitet haben, wesent-

¹² Sozialwissenschaftliche Forschungsansätze werden seit 1964 für die Theologie, insbesondere die Praktische Theologie dienstbar gemacht. So ist die empirisch-kritische Methode zu einer wichtigen Forschungsmethode der Praktischen Theologie geworden. Daiber (1977, S. 22-23) stellt in diesem Zusammenhang fest, daß Praktische Theologie als Handlungswissenschaft sachgerecht arbeitet, wenn sie empirisch und ihrem Gegenstand gegenüber kritisch orientiert ist.

¹³ Vgl. van der Ven, S. 7-24.

lich bestimmt hat, wird untersucht, welche Bedeutung der Begriff „Minjung“ hat. Dabei ist insbesondere auch das von der Minjung-Theologie erarbeitete Verständnis wichtig, da sie der einflußreichste Vermittler dieses Begriffs für den christlichen Kontext ist.

Im zweiten Kapitel wird die Entstehung der Minjunggemeinden und der Minjungbewegung dargelegt. Neben den sozialen, politischen und ökonomischen Faktoren wird dabei auch die binnenkirchliche Situation in Südkorea in den Blick genommen (II.1.). Im Anschluß daran wird die Minjungbewegung betrachtet, da die Minjunggemeindebewegung als eine ihrer Teilbewegungen anzusehen ist (II.2.). Um die Minjungbewegung verständlich zu machen, wird der Begriff „Han“ erläutert, der zum Verständnis des Begriffs „Minjung“ beiträgt (II.2.1.). Sodann wird die Minjungbewegung in ihren Ausprägungen als sozialpolitische Bewegung des Minjung und als Minjungkulturbewegung detailliert untersucht (II.2.2. und 2.3.). Im dritten Kapitel werden die historischen Hintergründe sowie die theologischen und ökumenischen Paradigmen der Minjunggemeinden untersucht, um den Horizont zu umreißen, der ihnen für die Reflexion ihrer Gemeindepraxis zur Verfügung steht.

In vierten Kapitel wird die Entstehung, Entwicklung und die gegenwärtige Lage der Minjunggemeinden im Überblick dargestellt, bevor im fünften Kapitel die Praxis von Minjunggemeinden im einzelnen behandelt wird. Dabei gilt es, die auf verschiedenen Wegen erhobenen empirischen Daten darzustellen und auszuwerten. Im Zentrum steht hier das Verhältnis von Theorie und Praxis in den Minjunggemeinden. Als Leitlinie der Beobachtung dient das theologische Wirklichkeitsverständnis, das die Minjunggemeinden zu verwirklichen beanspruchen.

Im sechsten Kapitel werden die in Europa bereits bekannten Basisgemeinden Südamerikas in ihrer Grundstruktur und ihren Eigenarten untersucht, um sie mit den Minjunggemeinden zu vergleichen. Auf diesem Vergleich aufbauend, wird auch die Deutung der Minjung-Theologie als koreanische Variante der „Befreiungstheologie“ diskutiert.

Im abschließenden siebten Kapitel wird die Problematik der Minjunggemeinden zusammenfassend erörtert und zu möglichen zukünftigen Entwicklungsrichtungen der Minjunggemeinden Stellung bezogen.

I. Wer ist eigentlich Minjung? – Zur Frage der Definition von „Minjung“

Minjung ist ein sino-koreanisches Wort, das aus zwei Schriftzeichen „民“ (min) und „衆“ (jung) entsteht. „民“ (min) bedeutet Volk, „衆“ (jung) bedeutet Menge oder Masse. „民衆“ (minjung) heißt in wörtlicher Übersetzung also „Volksmasse“. Etymologisch betrachtet bezieht sich das Schriftzeichen „民“ (min) auf die drei Sklaven, die unter der Sonne arbeiten.¹⁴ „民衆“ (minjung) wird daher ursprünglich „die hart arbeitenden und geknechteten Menschen“ bedeuten. Abstrakt betrachtet handelt es sich bei Minjung also um das Leiden, das nicht individuell, sondern gemeinsam erfahren wird.

Im heutigen koreanischen Sprachgebrauch, vor allem während und nach der Minjungbewegung, bedeutet das Wort „Minjung“ die Volksmasse, die politisch unterdrückt, sozial verachtet, ökonomisch ausgebeutet und der Kultur und Religion entfremdet wird. Minjung ist also durch vielfältig erfahrene Entfremdung und viele Leidensformen gekennzeichnet. Daher wird „Minjung“ häufig als „das leidende Volk“¹⁵ übersetzt. Aus diesem Grund behandeln die Minjungtheologen das Leiden des Minjung als zentrales Thema. Soziologisch betrachtet läßt sich Minjung in zwei Gruppen unterscheiden: die eine ist passives Minjung, das die Unterdrückung nur als eigenes Schicksal aufnimmt; die andere Gruppe ist aktives Minjung, das für die Befreiung von der Unterdrückung gegen die Unterdrücker mutig ankämpft.¹⁶ Wenn die Minjung-Theologie vom Minjung spricht, dann ist ausschließlich das aktive Minjung gemeint.

Bei der Definition von „Minjung“ im Kontext der Minjungbewegung ist der sprachphilosophische Standpunkt der Minjungtheologen zu berücksichtigen. Diese legen zum einen großen Wert darauf, „Minjung“ nicht in andere Sprachen zu übersetzen.¹⁷ Dadurch soll die ursprüngliche volkstümliche Bedeutung von „Minjung“ erhalten bleiben; erst im Kontext der koreanischen Sprache, die ein Ausdruck der historischen und kulturellen Situation Ko-

¹⁴ Vgl. Chai Soo-Il 1990, S. 100.

¹⁵ Chung Ha-Eun, S. 71-72.

¹⁶ Mit dieser Unterscheidung hat sich der Soziologe Han Wan-Sang in seinem Buch „Minjung-Soziologie“ auseinandergesetzt. Vgl. auch Chung Chang-Yeol, S. 157-158.

¹⁷ Die Minjung-Theologen vertreten die Auffassung, daß sich der Minjung-Begriff nicht an die Kategorien traditioneller Theologie anpassen läßt. Des weiteren soll dieser Begriff nicht einfach als eine Kopie der Befreiungstheologie angesehen werden. Vgl. Kröger 1992, S. 20-21.

reas darstellt, wird nach Ansicht der Minjungtheologen der Begriff „Minjung“ verständlich. Zum anderen verzichten Minjungtheologen bewußt auf eine präzise Definition von „Minjung“,¹⁸ denn eine wissenschaftliche Definition, in der Minjung objektiv und allgemeinverbindlich erklärt werden würde, könnte der Besonderheit des Minjungbegriffes nicht gerecht werden und wäre somit kein „lebendiger“, sondern ein „toter“ Begriff.¹⁹ Minjung zum Gegenstand eines wissenschaftlichen Interesses machen zu wollen, würde dem Selbstverständnis des Minjung als aktivem oder handelndem Subjekt widersprechen. Dabei wird eine Erklärung von „Minjung“ nicht kategorisch abgelehnt; sie soll aber nur dann erfolgen, wenn sie unerlässlich zu sein scheint.

Das Minjung-Verständnis von Suh Nam-Dong und Ahn Byung-Mu, die als die Begründer oder „Väter“ der Minjung-Theologie gelten, läßt sich folgendermaßen charakterisieren:

Suh Nam-Dong versucht zu erklären, was Minjung ist, indem er angibt, was Minjung *nicht* ist. Er betont den Unterschied von „Minjung“ zu Begriffen, mit denen Minjung fälschlicherweise identifiziert werden könnte. *Erstens* ist „Minjung“ zu unterscheiden von dem Begriff λαός, der im AT und NT häufig zur Bezeichnung des Volkes Israel verwendet wird. „Minjung“ ähnelt eher dem alttestamentlichen Begriff „Anawim“ und dem neutestamentlichen ὄχλος.²⁰ „Minjung“ ist nach Suh *zweitens* zu unterscheiden von dem Begriff des „Bürgers“. Der Bürger ist im Westen zum Subjekt der Politik, der Gesellschaft und der Kultur aufgestiegen, nachdem der Feudalismus gestürzt worden und der Kapitalismus entstanden war. Da die Dritte Welt über den Weltmarkt vom Kapital ausländischer Unternehmen abhängig ist, können in ihr kaum Lebensbedingungen aufgebaut werden, die eine mit der Ersten Welt vergleichbare bürgerliche Existenz ermöglichen. Für Suh ist es daher notwendig, daß die Dritte Welt sich ohne Umwege über die bürgerliche Gesellschaft direkt von einer feudalistischen zu einer Gesellschaft entwickelt, in der das Minjung Subjekt sein kann.²¹ *Drittens* unterscheidet Suh zwischen dem Minjung und dem Proletariat. Während das Proletariat nach der materialistischen Geschichtsauffassung diejenige Klasse ist, welche die politisch-soziale Revolution gegen die wirtschaftliche Armut trägt, versucht Minjung Armut nicht nur in ökonomischer, sondern in jeder Hinsicht zu bekämpfen.²² Minjung geht es vor allem um die Freiheit, die jegliche Form der Unterdrückung und Entfremdung –

¹⁸ Vgl. Hoffmann-Richter, S. 55.

¹⁹ Vgl. Ahn Byung-Mu 1987b, S. 27 und Park Chung-Jin, S. 16.

²⁰ Vgl. Suh Nam-Dong 1984a, S. 46 und 1984b, S. 181. Ein anderer Minjungtheologe namens Moon Hee-Suk Cyris identifiziert „Minjung“ auch mit den „Hapiru“ des antiken Vorderen Orients, vgl. Moon Hee-Suk Cyris, S. 125ff.

²¹ Vgl. Suh Nam-Dong 1983, S. 225-226.

²² Vgl. a.a.O., S. 226-228.

auch kultureller Art²³ – auflöst. Schließlich hebt Suh *viertens* Minjung vom Begriff der „Masse“ ab. Während „Masse“ eine Gruppe von Personen unterschiedlicher Herkunft meint, die in ihrer Passivität ohne politische Eigenständigkeit sind, versteht sich Minjung als eine unterdrückte Klasse, die aktiv gegen ihre Unterdrücker vorgeht. Minjung ist nämlich für ihn von Anfang an ein spezieller Terminus mit bestimmten politisch-theologischen Implikationen.²⁴

Zusammenfassend läßt sich das Minjung-Verständnis Suhs folgendermaßen darstellen: „Minjung“ meint ein soziales Subjekt, das Träger der Geschichte ist. Es besteht aus Menschen, die unter politischer oder ökonomischer Unterdrückung leben oder unter kultureller Entfremdung. Geht man von diesen beiden Aspekten aus, dann können sich zum Minjung konkret alle aus der Unterschicht stammenden Personen zu zählen, ebenso gehören Frauen²⁵ dazu und auch Räuber, Mörder, Prostituierte, o.ä.. Das Leben des Minjung ist durch Leiden und „Han“²⁶ charakterisiert. In diesem Leiden ist Christus gegenwärtig.²⁷ Die Schreie des Minjung sind die Schreie und die Stimme des Christus.

Nach Ansicht von Ahn Byung-Mu ist die Definition des Minjung sowohl in der biblischen Tradition als auch in der gegenwärtigen Situation der koreanischen Gesellschaft zu finden. So werden im NT zwei Begriffe verwendet, die – auch unter Berücksichtigung der oben dargestellten sprachphilosophischen Vorbehalte – ein annäherndes Verständnis des Minjungbegriffes liefern. Das eine Wort ist λαός, das andere ὄχλος.²⁸ Das Wort λαός wird als „Volk“ übersetzt. Zum λαός gehören alle Bürger, die Schutz und Rechtsanspruch in der sozialen bzw. religiösen Gruppe haben, in der sie leben. Der Begriff ὄχλος kann zwar ebenfalls mit „Volk“ übersetzt werden, ist aber von λαός zu unterscheiden. Mit ὄχλος sind „die am Rande lebenden Leute“ bezeichnet, die zwar eigentlich zum λαός gehören würden, die aber nicht ihre Rechte wahrnehmen können. ὄχλος sind die Außenseiter des λαός. Also, so folgert Ahn, ist ὄχλος das „leidende Volk“. Der Begriff ὄχλος kommt in

²³ In dieser Hinsicht unterscheiden sich die Minjung-Theologie und die Befreiungstheologie. Vgl. Kröger 1992, S. 21-22.

²⁴ Vgl. Suh Nam-Dong 1983, S. 228-229.

²⁵ Eine Kritik an der Minjung-Theologie hebt darauf ab, daß sie die Frauenrechte nicht thematisiert. Vgl. Lee-Linke 1991, S. 208. Diese Kritik scheint allerdings überzogen zu sein, wenn man den besonderen Stellenwert der Frauen betrachtet, den sie in der Minjung-Theologie und in den Minjunggemeinden einnehmen. Vgl. Kröger 1992, S. 23. Darüber hinaus sind sich feministische koreanische Theologinnen und Minjungtheologen darüber einig, daß Frauen in der koreanischen Gesellschaft als Minjung anzusehen sind. Vgl. Chung Hyun-Kyung 1992, S. 91-92.

²⁶ Zum Begriff „Han“ vgl. Kap. II.2.1. in dieser Arbeit.

²⁷ Was in diesem Zusammenhang deutlich gemacht werden muß, daß die Minjungtheologen keineswegs das Minjung weder im moralischen Sinne noch in irgendeinem anderen idealisieren, sondern lediglich betonen wollen, daß sie im Minjung Gottes Ereignis begegnen und Christus gegenwärtig erfahren. Vgl. Tachau, S. 85.

²⁸ Vgl. Ahn Byung-Mu 1987b, S. 25.

dieser Bedeutung dem Begriff „Minjung“ am nächsten. Ahn macht dies insbesondere in Auseinandersetzung mit dem MkEv deutlich. Er beobachtet, daß ὄχλος in den vormarkianischen Schriften des NT (z.B. in paulinischen Schriften) nirgends verwendet wird, aber im MkEv insgesamt 36 Mal vorkommt. Daraus schließt er: „Markus hat den Begriff λαός absichtlich vermieden und benutzte stattdessen ὄχλος, wenn er Minjung benennen wollte“²⁹, oder um auf עַם הָאָרֶץ (‘amm ha’arez)³⁰ und „Hapiru“³¹ anzuspielden. Wo Jesus war, versammelte sich ὄχλος und folgte ihm nach (Mk 2:4; 13:3,9,20,32; 4:1; 5:21,24,31; 8:1; 10:1). Jesus hat das ὄχλος *bedingungslos*³² angenommen, also hatte er Mitleid mit dem ὄχλος, dessen Mitglieder wie Schafe ohne Hirten waren (Mk 6:34). Demnach hatte Jesus, der dem ὄχλος das Gottesreich versprach, sich dessen Realität und Probleme angenommen. Aufgrund dieser Textanalyse betont Ahn im Anschluß an das MkEv, daß Minjung im Zusammenhang des Jesusereignisses eine große Rolle spielt. Er kritisiert von daher die traditionelle Theologie, weil sie Jesus nicht im Zusammenhang mit Minjung versteht, sondern ihn aus der Sichtweise einer Erkenntnistheorie betrachtet, die Subjekt und Objekt isoliert voneinander konzipiert.³³ Jesus werde daher als ein aktives, eigenständiges Subjekt angesehen, dem das passive Objekt, hier: das Minjung, untergeordnet ist. Das an dieser erkenntnistheoretischen Anschauung orientierte Jesusbild konkretisierte sich in der Auffassung, daß Jesus von Nazareth „der Christus“ ist.

Von seinem Verständnis des MkEv her gewinnt Ahn auch eine kritische Perspektive auf die anderen Evangelien, die, ähnlich wie die traditionelle Theologie, die Ereignishaftigkeit des Lebens Jesu vernachlässigt haben. Die Literarisierung hat dazu geführt, daß von der Ereignishaftigkeit des Lebens Jesu, das mit Minjung identisch ist, abstrahiert wurde. Auf diese Weise wurde die lebendige und eigentlich unauflösbare Verbindung Jesu mit Min-

²⁹ Vgl. Ahn Byung-Mu 1984a, S. 131.

³⁰ Ahn vertritt die Auffassung, daß die Bedeutung des Wortes „עַם הָאָרֶץ“ (‘amm ha’arez) der Bedeutung von „ὄχλος“ weitgehend entspricht. Vgl. Ahn Byung-Mu 1984a, S. 129-130 und Ahn Byung-Mu 1986, S. 29. Allerdings ist dessen Bedeutung von „עַם הָאָרֶץ“ in der Wissenschaft äußerst umstritten. Einige Wissenschaftler behaupten, daß עַם הָאָרֶץ eine hervorragende Stellung im jüdischen Staat hatte, der politische Funktionen ausübte oder vollberechtigte Mitglieder eines politischen und kultischen Gemeinwesens war (Sulzberger, Gillischewski, Kittel, Würthwein u.a.). Dagegen meinen andere, daß es sich bei dem עַם הָאָרֶץ um die unterste Volkgruppe oder Sklaven oder das Proletariat handelt (Klamroth, Galling, Menes u.a.). Die biblischen Belege, vor allem 2. Kön 25,5; 23,24, berichten, daß der עַם הָאָרֶץ trotz des Widerstandes von anderen Seiten mehrfach den Thronfolger bestimmt. Dies weist darauf hin, daß ihm eine bedeutsame politische Stellung in Juda zukommt. Wenn man sich aber mit dem nachexilischen Material beschäftigt, gelangt man zu der Annahme, daß der Begriff עַם הָאָרֶץ dort keineswegs dieselbe Bedeutung hat wie in der vorexilischen Zeit. Das heißt, daß עַם הָאָרֶץ mit ihrer Exilierung vorübergehend ihre Bedeutung verloren hat. Man gewinnt insgesamt den Eindruck, daß diese unterschiedliche Beurteilung daraus hervorgeht, daß die einen die deuteronomische Reform nach ihren kultischen Aspekten, die anderen nach sozialen beurteilen. Vgl. dazu Würthwein, S. 51ff.

³¹ Ahn Byung-Mu 1987b, S. 139ff.

³² Vgl. Lienemann-Perrin 1985, S. 68.

³³ Vgl. Ahn Byung-Mu u.a. 1990c, S. 306ff.

jung von theologischer Seite her aufgehoben.³⁴ Ahn betont daher, daß Jesus keine isolierte Persönlichkeit darstellt, die sich vom Geschehen distanziert; im Gegenteil: Jesus steht sogar im Zentrum des Minjung-Ereignisses.³⁵ Der Zusammenhang zwischen Minjung und Jesus wird in dem ihnen gemeinsamen *Han* manifest. *Han* kann hier vorläufig³⁶ als Erleiden von Ungerechtigkeit verstanden werden. Im Fall Jesu wird *Han* in der Situation am Kreuz deutlich. Ebenso wie Jesus Zeit seines Lebens gegen Ungerechtigkeit gekämpft habe, so Ahn, kämpfe Minjung, das ebenfalls ein Opfer von Ungerechtigkeit sei, in ihm gegen Ungerechtigkeit.³⁷ Ahn sieht, daß Minjung in seiner hoffungslosen Leidensgeschichte sein Leben weihet, indem es sich selbst zum Opfer macht. Es opfert sich aber nicht etwa der Macht, gegen die es kämpft, sondern für die Gerechtigkeit. Diese Selbstaufgabe schließt egoistische Motive aus, denn dadurch, daß Minjung bereit ist, sich selbst im Kampf gegen Ungerechtigkeit zu opfern, handelt es wie Jesus, der mit seinem Kreuzestod für andere Menschen gestorben ist. Dieses paradox anmutende Verhalten wird von Ahn als „die Kraft der Selbsttranszendenz“³⁸ bezeichnet. Die durch die Selbsttranszendenz hervorgerufenen Ereignisse sind nicht nur in der Geschichte, sondern auch in der Gegenwart Koreas anzutreffen. Die Tatsache, daß solche Ereignisse erst seit Entstehung der Minjungbewegung um 1970 beobachtet worden sind, darf nicht darüber hinwegtäuschen, daß solche Minjung-Ereignisse schon vor dieser Zeit existiert haben.

Es ist sicherlich nicht einfach, den Begriff „Minjung“, wie ihn Suh und Ahn dargestellt haben, zu verstehen, wenn man Aussagen erwartet, die sich an Definitionsstandards der europäischen Wissenschaft orientieren.³⁹ Interkulturelle Verstehensprozesse setzen nun aber auf beiden Seiten eine Haltung der Bereitschaft voraus, sich auf den Anderen einzulassen. Vor diesem Hintergrund läßt sich zum Zwecke interkultureller Verständigung der Minjung-Begriff in Auseinandersetzung mit Suh und Ahn folgendermaßen bestimmen:

Minjung ist kein statischer Begriff, der ein für allemal definiert werden kann, denn er bezieht sich auf ein lebendiges, veränderliches und bewegliches Subjekt. „Minjung“ meint

³⁴ Vgl. a.a.O., S. 307.

³⁵ Die Minjung-Theologie betont das Ereignis und begreift sich selbst als „Theologie des Ereignisses“. Für sie gilt nach Ahn nicht der Satz „Am Anfang war das Wort“, sondern der Satz „Am Anfang war das Ereignis“. Auch für Suh sind die Ereignisse das Erste und Grundlegende, während die theologische Reflexion zweitrangig ist. Also konkretisiert die Minjung-Theologie Gott als und im Ereignis. Dieses Ereignis zu interpretieren ist Aufgabe der Minjungtheologen, die dadurch Gott finden können. Vgl. Drescher 1992b, S. 9 und Ahn Byung-Mu 1987b, S. 136ff.

³⁶ Ausführlich dazu vgl. Kap. III.2.2.2. in dieser Arbeit.

³⁷ Es ist äußerst schwierig, dieses Verhältnis von Jesus und Minjung in der deutschen Sprache auszudrücken, da es sich gleichzeitig sowohl um einen Vergleich der beiden Entitäten handelt, als auch um eine Identifikation. Vgl. dazu die weiteren Ausführungen.

³⁸ Ahn Byung-Mu 1987b, S. 27.

³⁹ Ein wichtiger Grund liegt sicherlich darin, daß Suh und Ahn nicht an der Definition, sondern vielmehr an der Wirkungsgeschichte bzw. dem Leben des Minjung interessiert sind. Vgl. Chai Soo-Il 1992, S. 588.

Volk, das im politischen Sinne unterdrückt, im ökonomischen Sinne ausgebeutet, im sozialen Sinne zum Außenseiter gemacht, im kulturellen Sinne entfremdet ist. Aber trotz bzw. wegen dieser Schwäche ringt Minjung um ein Verständnis von sich selbst als einem Subjekt, als eine zentrale Kraft, die die Geschichte lenkt und trägt.

II. Die Hintergründe für die Entstehung der Minjunggemeindebewegung

Nach einer ersten Darlegung des Minjung-Begriffes werden nun die Hintergründe für die Entstehung der Minjunggemeindebewegung herausgearbeitet. Neben den sozialen, politischen und ökonomischen Faktoren und der binnenkirchlichen Situation in Südkorea werden dabei auch verschiedene philosophische Reflexionspotentiale in den Blick genommen (II.1.). Im Anschluß an diese Kontextbedingungen wird dann die Minjungbewegung betrachtet, da die Minjunggemeindebewegung als eine ihrer Teilbewegungen anzusehen ist (II.2.).

II.1. Gesellschaftliche und kirchliche Kontextbedingungen für die Entstehung der Minjunggemeinden

Die Minjung-Theologie und die Minjunggemeindebewegung sind beide aus den Erfahrungen entstanden, die koreanische Christen in den 70er und 80er Jahren im spezifischen koreanischen Kontext gemacht haben. Besonders prägend war dabei die Auseinandersetzung mit den langjährigen Militärdiktaturen von Park Chung-Hee (1961-1979) und Chun Doo-Whan (1980-1988). Die politische Unterdrückung und die wirtschaftliche Ausbeutung, die diese Zeit kennzeichnet, wurde als Krisensituation gedeutet. Diese Deutung ist allerdings nicht spezifisch christlich, sondern ist von verschiedenen Bevölkerungsteilen geteilt worden. Ausdruck dieses weithin geteilten Deutungsmusters waren die vielen verschiedenen sozialen Unruhen.

In dieser Krisenzeit reflektierten sozialkritische Theologen und Pfarrer über die Aufgabe, die der Kirche in dieser Situation zukommt. Aus diesen Reflexionen sind die Minjung-Theologie und die Minjunggemeindebewegung entstanden. Als verbindend haben sich dabei Vorstellungen erwiesen, die Ahn Byung-Mu in drei Punkten zusammengefaßt hat: 1) Widerstand gegen das ungerechte diktatorische Regime, 2) Widerstand gegen den Fundamentalismus der koreanischen Kirche und 3) Bemühungen um die Inkulturation des koreanischen Christentums.⁴⁰

⁴⁰ Vgl. Protokoll des Symposiums zum Thema „Gegenwart und Zukunft der Minjung-Theologie“, S. 8-10.

Insofern Minjung-Theologie und Minjunggemeinden in ihrer Entstehung Reflex auf eine als krisenhaft erfahrene Situation sind, ist es notwendig, daß sowohl die gesellschaftlichen Umstände als auch die kirchliche Situation im besonderen als Kontextbedingungen erläutert werden, um den Hintergrund für die Entstehung der Minjunggemeindebewegung verständlich zu machen (II.1.1. und II.1.2.).

II.1.1. Der politische, soziale und ökonomische Kontext Koreas

Steigt man in die Kontextbetrachtung mit dem Beginn des Modernisierungsprozesses in Korea ein, dann zeigt sich deutlich, daß vom Ende der Yi-Dynastie im Jahr 1910 das Leben des Minjung durch Unruhe, Leiden und Unterdrückung geprägt ist. Vier Knotenpunkte der historischen Entwicklung machen dies besonders deutlich: 1) Der Verlust der nationalen Selbständigkeit Koreas unter der japanischen Kolonialherrschaft von 1910 bis 1945; 2) die Teilung des Landes nach der Befreiung von der japanischen Besatzung, die von den Weltmächten USA und Sowjetunion 1945 vorgenommen wurde; 3) der Korea-Krieg von 1950 bis 1953, einer der furchterlichsten Bruderkriege des letzten Jahrhunderts, der mehr als vier Millionen Menschen das Leben gekostet hat und das ganze Land zerstörte; 4) die Führungsschwäche und die Wahlmanipulationen des diktatorischen Regimes Rhee Sung-Man, die am 19. April 1960 die Studentenrevolution auslöste. Ökonomisch gesehen war Korea in dieser Zeit eines der ärmsten Länder der Welt.

Am 16. Mai 1961 putschte sich General Park Chung-Hee mit Hilfe des Militärs an die Macht. Die bestehende Verfassung wurde partiell – unter dem Vorwand, die Industrialisierung des Landes voranzutreiben und die nationale Sicherheit herzustellen – außer Kraft gesetzt. Darüber hinaus wurde ein Geheimdienst (KCIA) gegründet, der Park als Herrschaftsinstrument diente. Ein wichtiges außenpolitisches Ereignis in der Anfangszeit des Regimes von Park war die Normalisierung der Beziehungen mit Japan im Jahr 1965. Sie wurde trotz empörter Proteste der Bevölkerung durchgesetzt. Die Proteste waren zum einen durch die im kollektiven Gedächtnis festgesetzten Erfahrungen der Vergangenheit motiviert. Darüber hinaus wurden die Normalisierungsverträge erniedrigend empfunden, weil sie der wirtschaftlichen Expansion Japans in Korea den Weg bereiteten.⁴¹ Als ein rohstoffarmes Land benötigte Korea für die Industrialisierung ausländisches Kapital, Japan hingegen wollte das niedrige Lohnniveau in Nachbarland Korea nutzen, um im ostasiatischen Raum eine wirtschaftliche Vormachtstellung zu erlangen.

Angesichts des Nord-Süd-Konfliktes zwang Park der südkoreanischen Bevölkerung eine antikommunistische Erziehung auf, um die Abgrenzung gegenüber Nordkorea zu beto-

⁴¹ Vgl. Lienemann-Perrin 1992, S. 99.

nen.⁴² Aus dem gleichen Grund verstärkte er trotz der schwierigen wirtschaftlichen Lage in zunehmendem Maße die Kriegsrüstung. Das Spannungsverhältnis zwischen Süd- und Nordkorea nutzte er immer dann propagandistisch, wenn er innenpolitische Probleme oder soziale Unruhen nicht in den Griff bekommen konnte.

Die Machtpolitik Parks erreichte ihren Höhepunkt in der sog. Yushin-Zeit (1972-79). Diese Phase begann mit der Einsetzung der Yushin-Verfassung am 21. November 1972. Um sie durchzusetzen, verhängte Park am 17. Oktober 1972 das Kriegsrecht, löste die Nationalversammlung auf, und verbot alle politischen Aktivitäten. Die Yushin-Verfassung garantierte zwar formal fast alle bürgerlichen Rechte, die für moderne Demokratien kennzeichnend sind, wie z.B. das Recht der Meinungs-, der Versammlungs-, der Religions-, der Presse- und der Arbeitsfreiheit. Praktisch machte sie aber jedes parlamentarische oder außerparlamentarische Engagement für Demokratie, Freiheit und Gleichheit unmöglich, indem sie die Einflußmöglichkeiten des Präsidenten wesentlich ausbaute. Park erlangte damit eine Position uneingeschränkter Macht. Er bekam z.B. das Gesetzesvorschlagsrecht und konnte im Interesse der nationalen Sicherheit die bürgerlichen Rechte einschränken und sogar das Parlament auflösen. Auf diese Weise wurde gesichert, daß er ohne direkte Zustimmung des Volkes unbefristet im Amt bleiben konnte.

Die Militärdiktatur Parks wurde schließlich dadurch beendet, daß er am 26. 10. 1979 vom KCIA-Chef Kim Jae-Kyu ermordet wurde. Dadurch wurde in der koreanischen Bevölkerung die Hoffnung auf die Demokratisierung und Freiheit geweckt,⁴³ die aber nicht das Ergebnis einer günstigen und zufälligen politischen Wendung, sondern einer bewußt planenden und aktiven Gestaltung war. Die Hoffnung wurde dann aber dadurch zunichte, daß General Chun Doo-Hwan am 12. 12. 1979 sich wie Park mit Hilfe des Militärs an die Macht putschte und die diktatorische Herrschaftsausübung fortsetzte.

In ökonomischer Hinsicht hat sich Südkorea nach dem Ende des Korea-Krieges in nur etwa 30 Jahren von einem der ärmsten Länder der Erde zu einem der „newly industrializing countries“ entwickelt. Eine solche Entwicklung ist schon unter der Diktatur Parks angestrebt worden, deren zentrales wirtschaftliches Ziel in der „Befreiung aus der Armut“ bestand. Die Industrialisierung der Nation sollte dazu den entscheidenden Beitrag leisten. Zur Erreichung dieses Ziels entwarf Park eine staatliche Planwirtschaft, die mit dem Ersten (1962-1966) und dem Zweiten Wirtschaftlichen Entwicklungsplan (1967-1972) eingeleitet wurde. Später folgten dann weitere Entwicklungspläne. Unter dem Motto „Wir können

⁴² Diese ideologische Erziehung wird im 1. Artikel der sog. antikommunistischen Gesetze hervorgehoben, die 1963 von Park erlassen wurden: „Wir legen den Antikommunismus als das politische Grundprinzip des Staates fest! (...)“ Dieses Prinzip wurde nicht allein in der Regierungspropaganda angewendet, sondern auch in der öffentlichen Schulerziehung eingesetzt. Zur Problematik der antikommunistischen Erziehung in den öffentlichen Schulen vgl. Kim Sung-Jae 1992, S. 136-140.

⁴³ Vgl. Lienemann-Perrin 1992, S. 127ff.

auch Wohlstand erreichen!“ führte er die sog. Saemaul-Undong ein, um die verzweifelnde koreanische Bevölkerung zu motivieren. Die koreanische Wirtschaft wurde stark am Export ausgerichtet.⁴⁴ Ausgewählte einheimische Firmen wurden mit Subventionen und Krediten von der Regierung unterstützt und gefördert, so daß sie in kurzer Zeit möglichst viel exportieren und auf dem Weltmarkt konkurrenzfähig werden konnten. So entstanden in Korea große Konzerne – die sog. „Chaebol“ –, von denen Hyundai, Samsung, Daewoo und die Pohang Steel Corporation weltbekannt sind.⁴⁵

Die „sozialen Kosten“ dieser Wirtschaftsentwicklung dürfen nicht unerwähnt bleiben. Da für die rasche Industrialisierung des Landes Arbeitskräfte in den Städten gebraucht wurden, steuerte man den landwirtschaftlichen Wirtschaftssektor systematisch in die Verarmung. Infolgedessen war schnell fast jede Bauernfamilie hochverschuldet. Viele Menschen wanderten aufgrund der katastrophalen Lebenssituation auf dem Land in die großen Städte. Diese Migrationsbewegung hatte zur Folge, daß überall in den großen Städten Armenviertel entstanden und die Zahl der Fabrikarbeiter und Straßenhändler zunahm.

Durch diesen forcierten Industrialisierungsprozeß hat sich Südkorea rasch von einer agrarisch strukturierten zu einer Industrie- bzw. Service-zentrierten Gesellschaft gewandelt. Das Pro-Kopf-Jahreseinkommens ist in diesem Prozeß von 87 US\$ im Jahr 1961 – über 253 US\$ (1970), 2.000 US\$ (1986), 8.483\$ (1994) – auf 10.800 US\$ im Jahr 1995 gestiegen⁴⁶, was ohne Zweifel als “Wirtschaftswunder” bezeichnet werden kann. Allerdings ist dieses rapide Wachstum nur dadurch zustande gekommen, daß die Regierung zum einen die landwirtschaftlichen Überschüsse durch ihre Preispolitik in verdeckter Weise besteuerte⁴⁷ und zusammen mit den *Chaebol* das niedrige Lohnniveau und das vergleichsweise hohe Qualifikations- und Bildungsniveau der Arbeitskräfte ausnutzten. Außerdem haben die *Chaebol* durch die Unterstützung der Regierung kontinuierlich über Kapital aus den USA, aus Japan, von der Weltbank u.a. verfügen können. Allerdings haben sie im Laufe der Zeit Kredite des Auslands selbst wieder im Ausland investiert und sich zu transnationalen Konzernen entwickelt. Diese Praxis führte dazu, daß Südkorea eines der am höchsten verschuldeten Länder wurde. Die Auslandsschulden erreichten 1985 den Höchststand mit 47,9 Mrd. US\$. Danach wurden sie Schritt für Schritt auf 44,3 Mrd. US\$ (1986) und dann auf 28,5 Mrd. US\$ (1989) reduziert.⁴⁸ Mitte der 90er Jahre hatte das Land einem inoffiziellen Bericht

⁴⁴ Vgl. dazu Korean Christian Social Problem Study Institute (KCSPSI), Die Kraft des Minjung, die Kirche des Minjung, S. 11ff.

⁴⁵ Vgl. Lienemann-Perrin 1992, S. 142ff.

⁴⁶ Vgl. Lee Won-Gyu 1996d, S. 8 und Lienemann-Perrin 1992, S. 135.

⁴⁷ Vgl. Lienemann-Perrin 1992, S. 140.

⁴⁸ Vgl. Kim Byung-Suh 1996b, S. 408-409 und Lienemann-Perrin 1992, S. 141.

zufolge faktisch keine Auslandsschulden mehr, wenn man die Auslandsinvestitionen berücksichtigt.

II.1.2. Die Situation der koreanischen Kirche und ihre Problematik

Ein weiterer Hintergrund für die Entstehung der Minjunggemeinden ist die Situation der koreanischen Kirche. Von der koreanischen Kirche kann man im Singular nur als Institution sprechen. Organisatorisch betrachtet, ist die Kirche in viele kleine oder größere Zweige aufgegliedert. Im folgenden werden diese Aspekte beleuchtet und dabei zuerst auf das rapide Kirchenwachstum in Korea eingegangen (II.1.2.1), um daran anschließend die Problematik der koreanischen Kirchen zu erläutern (II.1.2.2).

II.1.2.1. Das rapide Wachstum der koreanischen Kirche und seine Faktoren

Nach der Missionierung Koreas durch den Westen nahm die Zahl der koreanischen Kirchen beträchtlich zu. Mittlerweile ist etwa ein Viertel der Bevölkerung christlichen Glaubens.⁴⁹ Dieses Wachstum ist mit Blick auf die gesamte Kirchengeschichte als außergewöhnlich anzusehen. Von den insgesamt 320 größten Kirchengemeinden der Welt befinden sich 160 in Südkorea⁵⁰, u.a. auch die größte Gemeinde der Welt, die „Yoido Full Gospel Central Church“.

Die folgenden Tabellen zeigen, wie in Korea die Zahl der Kirchengemeinden und ihre Mitglieder in den letzten dreißig Jahren angestiegen ist.

⁴⁹ Das Christliche Jahrbuch 1992 rechnet die Angaben der einzelnen Denominationen zusammen und kommt auf eine Zahl von 13 768 672 Christen (ca. 36 % der Bevölkerung), die sich in 35 706 Kirchen versammeln. Vgl. Drescher 1995a, S. 106f. Allerdings sind solche Selbstaussagen nicht zuverlässig. Ein Beispiel kann das verdeutlichen: Nach den Angaben der Religionsinstitute an das koreanische Ministerium für Kultur und Sport von Ende 1992 beträgt die Zahl der Buddhisten 29 Mil., der Protestanten 14.5 Mil., der Katholiken 3 Mil., der Konfuzianer 10 Mil. u.s.w. Zusammengerechnet beläuft sich die Zahl der gesamten gläubigen Bevölkerung auf ca. 66 Mil. Wenn man diese Zahl direkt der gesamten Bevölkerungszahl zur dieser Zeit gegenüberstellt – sie betrug ca. 44 Mil. –, dann wird die Unzuverlässigkeit der Angaben deutlich. Die Unstimmigkeiten entstehen v.a. dadurch, daß Familienmitglieder eines Buddhisten ebenfalls als Buddhisten betrachtet werden, und Menschen als Konfuzianer gezählt wurden, die partiell konfuzianische Anschauungen teilen oder gelegentlich konfuzianischen Sitten folgen. In Christentum wurden auch wegen der Konkurrenz unter den Denominationen und mit anderen Religionen die registrierten Gemeindemitglieder häufig doppelt oder dreifach gezählt, um die eigene Bedeutung hervorzuheben. Vgl. Lee Won-Gyu 1996d, S. 1-4. Was also die Zahlen der Kirchengemeinden bzw. die Wachstumsraten in Korea betrifft, wird allgemein davon ausgegangen, daß die Statistiken der soziologischen Institute und der Volkszählung zuverlässiger sind als die Auskünfte der religiösen Gemeinschaften.

⁵⁰ Chung Sang-Si, S. 41. Dies wird durch eine andere statistische Quelle bestätigt. Nach der amerikanischen Zeitschrift „Christian World“ befinden sich in Korea 23 der 50 größten Kirchengemeinden der Welt. Vgl. Drescher 1995a, S. 106.

Tabelle 1: Die Zuwachsquote der Kirchengemeinden zwischen 1960 und 1993⁵¹

Jahr	1960	1970	1980	1990	1993
Anzahl der Kirchengemeinden	5 011	12 866	21 243	35 819	42 589
Zuwachsquote		157,0 %	65,1 %	68,6 %	18,9 %

Quelle: Religionssoziologisches Institut in Korea, Korea-Religionsjahrbuch 1993

Tabelle 2: Die Zuwachsquote der Gemeindemitgliedern zwischen 1960 und 1994⁵²

Jahr	1960	1970	1977	1985	1991	1994
Anzahl der Gemeindemitgliedern	623 072	3 192 621	5 001 491	6 489 282	8 037 464	8 146 556
Zuwachsquote		412,4 %	56,7 %	29,7 %	23,9 %	1,4 %

- Quelle:
- 1) Die Daten für die 60er und 70er Jahre: Religionssoziologisches Institut in Korea, Korea-Religionsjahrbuch 1993.
 - 2) Die Daten von 1977: Kultur-Informationsministerium in Korea, die gegenwärtige Lage der Religionsvereine 1977.
 - 3) Die Daten von 1985: Zensus der Bevölkerung und Wohnlage 1985.
 - 4) Die Daten von 1991: Regierungsbehörde für Statistik 1991.
 - 5) Die Daten von 1994: Regierungsbehörde für Statistik 1995.

Die beiden Tabellen zeigen, daß sowohl die Zahl der Kirchengemeinden als auch die Zahl der Gemeindemitglieder in den letzten dreißig Jahren erheblich zugenommen hat, vor allem in den 60er und 70er Jahren. Berücksichtigt man, daß einerseits die Modernisierung bzw. die Industrialisierung Koreas gerade in den 60er und 70er Jahren verstärkt vorangetrieben wurde, andererseits die sozialpolitischen Unruhen, die in dieser Zeit einen Höhepunkt erreichten, dann ist festzustellen, daß das Kirchenwachstum in Korea mit dem sozialen Wandel zusammenhängt und ein Ausdruck der Krisen ist, die durch den Modernisierungs- bzw. den Industrialisierungsprozeß hervorgerufen wurden. Da diese Prozesse nach einer weit verbreiteten religionssoziologischen Ansicht mit deutlichen Tendenzen der Säkularisierung einhergehen, sind zu diesem Zusammenhang weitere Erläuterungen notwendig.

„Säkularisierung“ ist ein komplexer Begriff, der je nach Verwendungszusammenhang unterschiedliche Akzentuierungen hat. So lassen sich z.B. im Anschluß an P. E. Glasner die folgenden Phänomene der Säkularisierung unterscheiden: „decline“, „disengagement“, „differentiation“, „generalization“, „transformation“, „segmentation“ und „secularization“.⁵³ Weit verbreitet ist die sog. „decline theory“, derzufolge mit „Säkularisierung“ ein Prozeß bezeichnet wird, in dem die früheren Symbole, Dogmen und religiösen Institutio-

⁵¹ Vgl. Lee Won-Gyu 1996d, S. 2.

⁵² Vgl. ebd.

⁵³ Vgl. Glasner, S. 15ff.

nen im Wandel der Gesellschaft ihre Autorität und Einflüsse allmählich verlieren.⁵⁴ In diesem Sinne ist der Wandel der Religion in westlichen Gesellschaften lange Zeit erklärt worden. Aber – wie bereits erwähnt wurde – schien der religiöse Wandel in Korea bis zum Anfang der 90er Jahre andere Formen anzunehmen als im Westen, vor allem was die Lebendigkeit der Religion und das Kirchenwachstum anbelangt. Angesichts dieser Tatsache stellt sich die Frage, wie die koreanische Kirche im rapiden Modernisierungs- und Industrialisierungsprozeß so stark wachsen konnte und welches die entscheidenden Wachstumsfaktoren waren.

In den letzten Jahren haben sich verschiedene Kirchenforscher mit dieser Frage beschäftigt und sind dabei zu unterschiedlichen Forschungsergebnissen bzw. Positionen gelangt. Die Mehrheit der konservativen koreanischen Theologen, Pfarrer und Kirchenrechtler gehen davon aus, daß das Kirchenwachstum vor allem durch die kirchlichen Leistungen und Bemühungen hervorgerufen wurde (der kirchliche Faktor). Von der Seite soziologischer bzw. religionssoziologischer Forschung wird darauf hingewiesen, daß die Wachstumsfaktoren nicht nur in der Kirche, sondern vielmehr im Zusammenhang zwischen der Kirche und ihrem sozialen Kontext zu suchen sind (der sozio-kontextuelle Faktor). In der Tat sind die Faktoren für das Kirchenwachstum in Korea sehr komplex. Sie können mit nur einem Faktor nicht angemessen erklärt werden. Wenn der kirchliche Faktor einseitig betont wird, ist schwer zu erklären, wie die anderen Religionen, die im gleichen sozialen Kontext wie die Kirche existieren, ebenfalls wachsen konnten⁵⁵ und warum das Kirchenwachstum sich in jüngster Zeit in Südkorea stark verlangsamt hat, obwohl die missionarischen Aktivitäten der Kirchen und der Missionseifer der Gemeindemitglieder nicht nachgelassen haben. Allerdings reicht auch der Blick auf den sozialen Kontext nicht aus, denn er gibt keine Aufschlüsse darüber, warum das Kirchenwachstum in anderen Ländern Asiens nicht stattgefunden hat, obwohl einige Länder ähnliche soziale Wandlungsprozesse durchlaufen haben. Demzufolge ist die spezifische kulturelle, vor allem religiöse Tradition Koreas neben den beiden genannten Faktoren ein weiterer wichtiger Faktor des Kirchenwachstums (der religionskulturelle Faktor). Alle drei Faktorengruppen – kirchliche, sozio-kontextuelle und religionskulturelle – werden im folgenden analysiert.

⁵⁴ Vgl. Berger, S. 103 und Yinger, S. 119.

⁵⁵ Es ist allerdings zu beachten, daß das starke Wachstum der anderen Religionen in Zeitraum zwischen 1985 und 1995 stattfand. Den Statistiken des Bevölkerungs- und Wohnungszensus von 1985 und des koreanischen Statistikamts für Soziales von 1991 zufolge hat in den letzten dreißig Jahren bis spätestens 1991 nicht nur der Zahl der Christen, sondern auch die Mitgliederzahl der anderen Religionen in Korea stark zugenommen. Vor allem die Zahl der Buddhisten stieg von 8 059 624 im Jahr 1985 auf 11 729 089 im Jahr 1991. Die Zuwachsquote von 45,5 % ist fast doppelt so hoch wie die der protestantischen Christen (23,9 %). Daraus läßt sich schlußfolgern, daß der zahlenmäßige Zuwachs der Christen in Korea nicht allein durch die Aktivitäten und Bemühungen der Kirchen möglich wurde.

II.1.2.1.1. Kirchliche Faktoren

- Die aktiven Gemeindebewegungen wie die Gemeindewachstums-, die Heilig Geist-, die Heils- und die Gebethausbewegung, die ab den 60er Jahren in der koreanischen Kirche aktiv wurden, stellen eine wichtige Grundlage für das Kirchenwachstum in Korea dar. Durch sie wurde die Religiosität der Christen aktiviert und der Evangelisationseifer verstärkt. Dabei hat vor allem die Wachstumstheorie der „Fuller Schule“, die seit der 70er Jahren in Grundlegung, Prinzip und Methode das Kirchenwachstum in Korea informiert und angeleitet hat, einen wesentlichen Beitrag geleistet.⁵⁶ Außerdem haben die koreanischen Kirchen im Rahmen der Laienbildung zahlreiche Programme entwickelt und aktiv durchgeführt. Allerdings handelt es sich in der Laienausbildung nicht um allgemeine Menschenbildung, sondern ein gemeindepädagogisches Modell, das speziell die Laien für die Evangelisation erwecken und sie mit Evangelisationsstrategien vertraut machen soll. Dabei wird der Gemeinschaftsgeist stark betont. Diesem Modell folgend, gilt es allgemein in der koreanischen Kirche als Beweis für die wahre christliche Einstellung eines Gemeindemitgliedes, wenn es ihm gelingt, der Gemeinde ein neues Mitglied zuzuführen. So bildet sich in der koreanischen Kirche eine Gemeindestruktur aus, die insbesondere durch eifriges Bibellesen und Beten, Hauskreise, Opferbereitschaft und Identifikation mit der Kirchengemeinde gekennzeichnet ist.⁵⁷
- Ein weiterer kirchlicher Faktor des Kirchenwachstums ist der sog. Gemeindezentrismus, der eng mit der denominationalistischen Kirchenstruktur verbunden ist. Dabei meint der Begriff des „Gemeindezentrismus“ nach Roh Chi-Joon „eine Haltung bzw. Verhaltensregel, die in einer Gemeinde der Selbsterhaltung und -vergrößerung alle Priorität gibt, in der sie sich ein Ziel setzt und darauf alle ihre Tätigkeit zentriert und alle materiellen Quellen und verfügbare Arbeitskräfte einsetzt.“⁵⁸

Die Wurzeln des Gemeindezentrismus der koreanischen Kirche reichen in ihre Gründungszeit zurück. In dieser Zeit war die koreanische Kirche von ausländischen Missionaren abhängig – nicht nur theologisch, sondern auch finanziell. Die Missionare, die aus verschiedenen Ländern, Organisationen und Denominationen nach Korea gesandt wurden, übernahmen 1890 die sog. „Nevius-Methode“⁵⁹ und wendeten sie in ihrer Ar-

⁵⁶ Vgl. Lee Won-Gyu 1996d, S. 8.

⁵⁷ Die große Spendenbereitschaft der koreanischen Christen, die höchst wahrscheinlich ihre Wurzel im Schamanismus hat, kann in diesem Zusammenhang besser verstanden werden. Jeder erwachsene Christ bringt jährlich umgerechnet ca. 1 000 DM an Opfer auf. Das bedeutet, daß die jährlichen Gesamteinnahmen der koreanischen Kirchen sich auf ca. 4-5 Mrd. DM belaufen, eine Summe, die ca. 6-8 % des gesamten Staatshaushaltes entspricht. Vgl. Drescher 1995a, S. 110.

⁵⁸ Roh Chi-Joon, S. 40.

⁵⁹ Die Missionsprinzipien von John Nevius sind: 1) Die sog. „man to man“-Evangelisation und Wandermision der Missionare; 2) die selbständige Mission, derzufolge jeder einzelne Christ für andere zum Bibel-lehrer werden soll; 3) die selbständige Verwaltung: Alle Christen missionieren und verwalten die Ge-

beit an. Die drei grundsätzlichen Prinzipien der Nevius-Methode sind 1) die Selbstfinanzierung, 2) die Selbstverwaltung und 3) die Selbstausbreitung.⁶⁰ Sie bestimmten lange Zeit die Mission und die Struktur der koreanischen protestantischen Kirche.

1893 wurde „The Council of Missions Holding the Presyterian Form of Government“ gegründet. Auf diesem Konzil der Presbyterianischen Kirche wurde eine „Teilungspolitik“ der Missionsregionen (Comity Arrangements) beschlossen, die ursprünglich darauf angelegt war, unnötige Konkurrenz zwischen den verschiedenen presbyterianischen Flügeln und Missionsorganisationen zu vermeiden. Diese Teilungspolitik wurde auch von der Methodistischen Kirche akzeptiert und so vereinbarten die Presbyterianer und Methodististen, daß in den großen Städten beide Kirchen missionieren dürften, während man für alle anderen Regionen Vorzugsrecht für eine bestimmte Kirche absprach.⁶¹ Unter diesen Bedingungen mußte jede einzelne Kirchengemeinde finanziell für sich selbst verantwortlich sein. Vor allem für kleine Gemeinden war es schwer, die Gehälter der Pfarrer, die Verwaltung der Gemeinde und die Praxis ihrer Missionsaufgaben zu finanzieren. Diese erschwerten Bedingungen haben sich sicherlich positiv darauf ausgewirkt, daß einzelne Gemeinden lebendig und aktiv waren und schnell zu wachsen begannen.

Das Kirchenwachstum ist in dieser Hinsicht durch materialistisches Denken und die Zentrierung auf die Belange der eigenen Gemeinde ermöglicht worden. Dabei ist auch festzustellen, daß ein anderes strukturelles Merkmal der koreanischen Kirche, nämlich die hierarchische bzw. bürokratische Struktur hier eine wichtige Rolle gespielt hat: Wenn eine Kirche wie die koreanische Kirche strukturell vom Pfarrer bis zu den Laien streng systematisch organisiert ist und dem Pfarrer in dieser Struktur eine starke cha-

meinde unter einem Leiter, der von ihnen gewählt wird, aber nicht hauptamtlich mit einem eigenen Gehalt beschäftigt ist; 4) die Selbstversorgung: Alle Gemeindegebäude sollen nur von den Gemeindegliedern bereitgestellt werden. Eine neu gegründete Gemeinde muß selbst für die Gehälter ihrer Evangelisten aufkommen; 5) Die Bibel steht in der Bibelarbeit und allen anderen Gemeindetätigkeiten im Vordergrund. Die Bibelarbeit soll nicht einzeln, sondern in Gemeinschaft durchgeführt werden; 6) Mit der biblischen Lehre disziplinieren und kontrollieren die Missionare die alltägliche Lebensführung der Menschen; 7) Bemühungen um die Zusammenarbeit und Eintracht mit anderen Gemeinden und kirchlichen Organisationen sollen gefördert werden; zumindest soll eingeteilt werden, in welchen Regionen welche Organisation Evangelisationen durchführt; 8) Trotz der Einteilung von Regionen und der Absprache von Evangelisationsprogrammen sollen die Gemeinden selbstständig sein; 9) Bei finanziellen oder anderen Problemen sollen die Gemeinden bereit sein, einander zu helfen. Min Kyung-Bae 1983, S. 191-192.

⁶⁰ Vgl. Lienemann-Perrin 1992, S. 76, Fußnote No. 87.

⁶¹ Dieser Teilungspolitik zufolge wurden die Missionsbereiche folgendermaßen eingeteilt: Die Kanadische Presbyterianische Kirche erhielt die Hamgyong-Provinz, die südliche Methodistische Kirche die Kangwon-Provinz, der nördlichen Methodistischen Kirche wurden die Provinzen Pyongan, Hwanghae, Chungchung und ein Teil der Kyonggi-Provinz zugeteilt; die nördliche Presbyterianische Kirche bekam einen Teil der Kyonggi-Provinz und die Provinzen Kyongbuk und Chungbuk, die Australische Presbyterianische Kirche die Kyongnam- und Chonbuk-Provinz und schließlich die südliche Presbyterianische Kirche die Cholla-Provinz. Vgl. Sim Il-Sup, S.190-191, Fußnote 58.

rismatische Funktion zukommt, dann ist es zweifellos leicht, Kirchenprogramme schnell und effektiv durchzuführen.

- Der positive Eindruck, den die koreanische Bevölkerung in der Zeit früherer Missionsbemühungen allgemein von der Kirche gewann, war für das Kirchenwachstum in Korea von nicht zu unterschätzender Bedeutung. Der positive Eindruck wurzelt darin, daß das Christentum nicht als Religion von Kolonialherren bekannt wurde. Statt dessen teilten die koreanischen Christen das schwere Los der gesamten Nation, indem sie sich – teils gegen den Willen der ausländischen Missionare – unter großen Opfern der japanischen Kolonialherrschaft widersetzen. Zu dieser Einsatz- und Opferbereitschaft der Christen für nationale Belange kam hinzu, daß in Korea der Tendenz nach Christentum mit Modernität bzw. Verwestlichung gleichgesetzt wurde. Dazu haben z.B. die Schul- und Krankenhaus-Gründungen der christlichen Kirche wesentlich beigetragen. Christ zu werden, bedeutete die Eröffnung neuer Perspektiven und zugleich die Chance für sozialen Aufstieg. Des weiteren sahen die koreanischen Christen, daß Gott in Christus sich als der mitleidende Gott offenbart hat, was vor allem Angehörige der unteren Schichten als „gute Nachricht für Mühselige und Beladene“ verstanden.⁶²

II.1.2.1.2. Sozio-kontextuelle Faktoren

- Die Zeit vom Zerfall der Chosun-Dynastie im Jahre 1910 bis zum Militärputsch im Jahre 1961 war eine „Passionszeit“ der gesamten Nation, die durch die Härten der Kolonialzeit, die Grausamkeiten des Korea-Krieges und durch das daraus folgende politische Chaos gekennzeichnet ist. Das sich anschließende Militärregime Parks war dann durch die Fortsetzung von Unruhen, Spannungen und Furcht in der Bevölkerung gekennzeichnet, die durch politische Unterdrückung, Totalitarismus und die Verletzung von Menschenrechten verursacht wurden. Die psychische Unruhe der Menschen wurde in dieser Situation weiter vertieft, und es verbreitete sich Mißtrauen und Unmut gegenüber dem Regime. Dementsprechend suchten die Menschen nach etwas, das ihnen psychische Ruhe und Wohlergehen versprach. Daß viele Menschen in Korea dies gerade im Christentum gesucht haben, und die Kirchen diese Bedürfnisse befriedigen konnten, sind wichtige Gründe für das Kirchenwachstum.
- Die extrem an Wachstum orientierte Wirtschaftspolitik Südkoreas ermöglichte eine rapide wirtschaftliche Entwicklung und eine Reduktion der absoluten Deprivation der Bevölkerung. In diesem Prozeß hat aber die relative Deprivation weiter zugenommen, denn die Einnahmen wurden ungerecht verteilt. So entstand eine große Kluft zwischen Reichen und Armen.

⁶² Vgl. Drescher 1995a, S. 105.

Tabelle 3: Der Zuwachs an Gemeindemitglieder in verschiedenen protestantischen Kirchen Südkoreas zwischen 1970 und 1979⁶³

Denomination ⁶⁴	Zahl der Gemeindemitgliedern (Pers.)		Zuwachsquote (%)
	1970	1979	
PCK (Tonghap)	504 728	968 402	92
PCK (Haptong)	530 600	1 090 309	105
PCK (Koshin)	64 209	183 488	186
PROK	194 794	212 044	9
Methodistische Kirche	289 024	509 730	104
Heilige Kirche (Christus) ⁶⁵	127 304	314 962	147
Baptistenkirche	65 959	186 450	183
Heilsarmee	62 805	94 426	50
Episkopalkirche	9 926	keine Angabe	

Quelle: Korean Christian Social Problem Study Institute, Ein Forschungsbericht für 100 Jubiläe der koreanischen Kirchen, 1982, S. 145-158.

Materialismus und Mammonismus zeigten sich in der gesamten Gesellschaft und breiteten sich aus. Das Bedürfnis der Menschen nach materiellem Wohlergehen stieg sprunghaft an. Daß die Kirchen angesichts der psychischen und materiellen Entfremdung und Beraubung des Menschen ein großes Maß an Kompensation vermitteln konnten, ist ein weiterer wichtiger Grund für das Kirchenwachstum in Korea. Dies zeigt sich insbesondere darin, daß die protestantischen Kirchen, die den Gedanken des materiellen Wohlergehens betonten, schneller wuchsen und größer wurden als die katholische Kirche. Der Anstieg der Gemeindemitgliederzahlen zwischen 1970 und 1979 in verschiedenen Denominationen verdeutlicht das (vgl. Tabelle 3).

- Eine Folge von Industrialisierungsprozessen, die auch die koreanische Entwicklung kennzeichnet, ist die rasche Urbanisierung des Landes. Sie wurde durch Wanderungsbewegungen verarmter Dorfbewölkerung vom Land in die großen Städte ausgelöst und war durch Arbeitsplatzsuche motiviert. So nahm die Einwohnerzahl der großen Städte schnell zu; in den 60er Jahren stieg sie um 28,8 %, in den 70er Jahren um 43,2 %, in

⁶³ Zitiert nach: Roh Gil-Myung, S. 98.

⁶⁴ Die „Full Gospel Church“ wurde in diese Statistik nicht einbezogen, sie hat aber nach einer anderen Statistik, die Suh Kwang-Sun, Chung Jin-Hong, Han Wan-Sang und Kim Kwang-Il 1982 veröffentlicht haben, ein erstaunliches Wachstum erzielt; ihre Mitgliederzahlen sind im Zeitraum zwischen 1970 und 1979 von 8 252 auf 102 162 rapide angestiegen, was einer Zuwachsquote von 1140 % entspricht. Vgl. Suh Kwang-Sun, Chung Jin-Hong, Han Wan-Sang und Kim Kwang-Il 1982, Phänomen und Struktur der Heiligen Geist-Bewegung in der koreanischen Kirchen, S. 192, zitiert nach: Roh Gil-Myung, S. 100.

⁶⁵ Die koreanische „Heilige Kirche“ besteht aus zwei Flügeln, der „Heiligen Kirche (Christus)“ und der „Heiligen Kirche (Jesus)“. Ebenso bezeichnet man die PCK mit dem Tonghap- und dem Haptongflügel in Korea als „die Presbyterianische Kirche (Jesus)“ und die PROK als „die Presbyterianische Kirche (Christus)“. Diese Bezeichnungen haben in Korea die nicht selten zu hörende kritisch-zynische Bemerkung ausgelöst, daß in der koreanische Kirche Jesus und Christus gegeneinander kämpfen.

den 80er Jahren um 52,7 %.⁶⁶ Die Quote der Stadtbevölkerung im Verhältnis zur gesamten Bevölkerung betrug im Jahr 1960 33,6 % und 1990 75,4 %.⁶⁷ Lee Won-Gyu nennt die folgenden Merkmale der urbanisierten Gesellschaft:⁶⁸ 1) die Heterogenität der Bevölkerung; 2) die Spezialisierung der Funktionen und Handlungsbereiche; 3) Anonymität und Unpersönlichkeit; 4) die Standardisierung von Handlungen; 5) die Bürokratisierung von Institutionen und die Ausweitung von Organisationen. Diese Merkmale treten im Urbanisierungsprozeß Koreas sehr deutlich hervor. Die Mehrheit der in die Städte gewanderten Menschen waren mit ihrer Heimat eng verbunden und haben sie nur zwecks Suche nach Arbeit bzw. Einkommen verlassen. Für sie bedeutete das Stadtleben den Verlust von Gemeinschaft und Identität. Darüber hinaus standen die rein materielle Bedürfnisbefriedigung und die sehr schwierigen Lebensbedingungen im Vordergrund. Schließlich bedrohte Einsamkeit und Verzweiflung sowie Hoffnungs- und Orientierungslosigkeit die entwurzelte Stadtbevölkerung. In dieser Situation suchten viele Menschen bei den Religionsgemeinschaften, vor allem auch in den Kirchen, einen Ersatz, der ihnen Identität und Gemeinschaft gewährleisten konnte. Für die Kirche war dabei von Vorteil, daß sie im Vergleich mit anderen religiösen Institutionen Werte wie „Nächstenliebe“, „Geschwisterlichkeit“ und „Gemeinschaft“ stark betont. Berücksichtigt man nun, daß das rapide Kirchenwachstum in Korea nur in den Städten stattgefunden hat⁶⁹, dann liegt es nahe, die Urbanisierung des Landes als einen weiteren wichtigen Faktor des Kirchenwachstums zu betrachten.

Zusammenfassend läßt sich sagen, daß der Verlust an traditionellen Bindungen und an Möglichkeiten der Selbstvergewisserung, der durch die Umbrüche in der südkoreanischen Gesellschaft bedingt ist, Menschen in die Kirche geführt hat. Es ist festzustellen, daß die Kirche gerade in Krisenzeiten am stärksten gewachsen sind.

II.1.2.1.3. Religionskulturelle Faktoren

Die religiöse Kultur Koreas, die vor allem durch die multireligiöse Tradition und die aktiv und leidenschaftlich gelebte Religiosität gekennzeichnet ist, war sicherlich eine günstige Bedingung dafür gewesen, daß viele Gemeindeaufbau- und Missionsprogramme effektiv durchgeführt wurden, die Kirche lebendig und attraktiv wurde und damit schließlich das rapide Kirchenwachstum mit sich brachte.

⁶⁶ Vgl. Kim Byung-Suh 1981, S. 706.

⁶⁷ Vgl. Lee Won-Gyu 1996d, S. 8.

⁶⁸ Vgl. Lee Won-Gyu 1996b, S. 312-314.

⁶⁹ Lee Won-Gyu stellt in diesem Zusammenhang fest, daß die Zahlen der Dorf-Gemeinden bzw. Christen sogar allmählich abnimmt. Vgl. Lee Won-Gyu 1996a, S. 150.

- Die koreanische Bevölkerung ist traditionell durch eine sehr aktive Religiosität gekennzeichnet.⁷⁰ Diese Eigenschaft ist heute in allen Religionen, vor allem aber in den christlichen Kirchen, leicht zu erkennen. Die Teilnahme der Christen an Gottesdiensten ist in Korea im Vergleich mit anderen Ländern sehr hoch. Darüber hinaus betet die Mehrheit der koreanischen Christen viel und intensiv und richtet sich an frommen Lebensmaßstäben aus. Des weiteren kann in diesem Zusammenhang auf einzigartige Gottesdienstformen verwiesen werden, die nur in der koreanischen Kirchen zu finden sind. Zu diesen gehört der sog. Tagesanbruch-Gottesdienst, der fast in allen Kirchengemeinden jeden Morgen um 5:00 Uhr zelebriert wird. Eine weitere Form des Gottesdienstes ist der sog. Nacht-Gottesdienst, der ebenfalls in vielen Kirchengemeinden zu meist Freitagnacht von 23:00 bis 2:00 am Samstagmorgen gefeiert wird. Darüber hinaus ist auf die Aktivität der Gebetshäuser hinzuweisen. Sie wirkt über die denominationalen Grenzen hinweg überall in Korea.⁷¹
- Aufgrund ihrer langen Tradition einer multireligiösen Gesellschaft, in der verschiedene Religionen ohne größere Konflikte miteinander friedlich lebten bzw. leben, halten die Koreaner den harmonischen und ekklektischen Geist grundsätzlich für wichtig.⁷² Aus diesem Grund ist es in Korea relativ verbreitet, den Wandel von einem Nichtgläubigen zu einem Gläubigen zu vollziehen bzw. sich zu einer anderen Religion zu bekehren. Diese spezifische Tradition hat das Kirchenwachstum in Korea ebenfalls begünstigt.
- Nach einer weit verbreiteten Ansicht hat der Gemeindezentrismus direkt oder indirekt zum Wachstum der koreanischen Kirche beigetragen. Diese Ansicht läßt sich bestätigen in der Annahme, die den Ursprung des Gemeindezentrismus nicht nur in der urchristlichen Gemeinde, die stark das Gemeinschaftliche betonte, sondern auch in der stark vom familiären Kollektivismus geprägten koreanischen Tradition wurzelt.⁷³ Die Ideologie des Gemeindezentrismus konnte daher in die Kirche ohne große Widerstände übernommen werden.

Die genannten Faktoren des Kirchenwachstums lassen sich wie folgt zusammenfassen: Der Eifer der Kirchen und ihrer Mitglieder für die Evangelisation, die Durchführung von kirchlichen Wachstumsprogrammen, soziale Unruhen und die entbehrungsreichen und entwurzelten Existenzbedingungen im Industrialisierungsprozeß, die spezifische Religionskultur

⁷⁰ Vgl. Lee Won-Gyu 1996d, S. 6.

⁷¹ Vgl. Daiber 1998, S. 224-235.

⁷² Yoon Yee-Heum erwähnt in diesem Zusammenhang, daß die multireligiöse Situation in Korea von einer Vielzahl nebeneinander existierender religiöser Absolutheitsansprüche geprägt ist, und dies in Korea zu gesellschaftlicher Desintegration und Spaltung führen wird. Obwohl diese Gefahr sicherlich besteht, lassen sich solche Spaltungen und Konflikte derzeit allerdings noch nicht erkennen. Vgl. Yoon Hee-Heum, S. 85.

⁷³ Vgl. Roh Chi-Joon, S. 47-49.

und das religiöse Gemüt der Koreaner, all dies hat in Korea zu rapidem Kirchenwachstum geführt.

II.1.2.2. Die Problematik der koreanischen Protestantischen Kirche

Im Verhältnis der koreanischen Protestantischen Kirche zu ihrem Kontext gibt es vielfältige Probleme, die als Bedingungen für die Entstehung und Entwicklung der Minjunggemeinden nicht unberücksichtigt bleiben dürfen. Diese Probleme sind in jüngerer Zeit deutlich als Kritik gegenüber den bestehenden Kirchen artikuliert worden⁷⁴. Insbesondere von der Minjung-Theologie sind zwei kritische Stoßrichtungen eingeschlagen worden: zum einen die Kritik am Ekklesiozentrismus und zum anderen der Absolutheitsanspruch des Christentums, insbesondere der westlichen Theologie.⁷⁵ Mit diesen Geistesströmungen wurden die Tendenz zur Kirchenspaltung und der Mangel an sozialem Engagement in Verbindung gebracht. Letzteres zeigt sich darin, daß die Mehrheit der protestantischen Kirchen soziale Probleme, vor allem das Leiden des einfachen Volkes, nicht zur Kenntnis nimmt.⁷⁶

Im folgenden werden nun die Probleme der Kirchenspaltung (II.1.2.2.1.) und des fehlenden sozialen Engagements (II.1.2.2.2.) als Kontextbedingungen der Minjunggemeinden beleuchtet. Im Anschluß daran werden die Probleme des Synkretismus und der Inkulturation dargelegt, die ebenfalls für die Protestantische Kirche kennzeichnend sind (II.1.2.2.3.).

II.1.2.2.1. Die Kirchenspaltungen

Es ist unumstritten, daß die koreanische Protestantische Kirche von ihrer Gründung bis zur Befreiung aus der japanischen Kolonialherrschaft mit dem Schicksal der Nation eng verbunden ist. Dementsprechend ist auch anerkannt, daß sie sich unermüdlich um die Souveränität der Nation und die Eintracht des Volkes bemüht hat. Mit dem Ende der japanischen Besatzung war auch der Zwang gewichen, auf die Austragung von Konflikten innerhalb der Kirche zu verzichten. Damit war eine Tendenz zur Kirchenspaltung gegeben, die insbesondere im Zuge der sog. Erneuerungsbewegung in den Kirchen nach dem Ende des Korea-Krieges verstärkt auftrat.⁷⁷ Seitdem spaltet sich die koreanische Protestantische Kirche in

⁷⁴ Heutzutage ist die kritische Stimme deutlicher als je zuvor. Während verschiedene Probleme im politischen und sozialen Bereich in Korea von staatlicher Seite bearbeitet worden sind, scheint in der öffentlichen Meinung die Ansicht verbreitet zu sein, daß die koreanische Kirche insgesamt noch nicht bereit ist, sich zu erneuern und zu reformieren. Darauf verweist z.B. eine Karikatur in einer Zeitung, die die Unterschrift trägt: „Reformen überall...nur nicht bei den Kirche“. Vgl. Drescher 1995a, S. 111.

⁷⁵ Vgl. Lienemann-Perrin 1992, S. 206.

⁷⁶ Vgl. Chung Sang-Si, S. 41.

⁷⁷ Die Symptome der Kirchenspaltung waren bereits in den 30er Jahren zu erkennen. Zwei Faktoren waren dabei bestimmend, einmal der Lokalpatriotismus und zum anderen theologische Kontroversen. Dies zeigte sich zum Beispiel, als die Presbyterianische Kirche 1911 das „Yunhee College“, das heute als „Yunse-University“ bekannt ist, gründen wollte und dafür um finanzielle Unterstützung bei der Kirche warb. Die

steigendem Maße. Allein die Presbyterianische Kirche hat sich inzwischen in 130 Zweige aufgespalten.⁷⁸

In jüngster Zeit haben viele Theologen die Ursachen der Kirchenspaltung untersucht, sie sind dabei aber zu unterschiedlichen Forschungsergebnissen gelangt. In der Diskussion um die Ursachen sieht Chun Sung-Chun den theologischen Konflikt, vor allem den Fundamentalismus, als den zentralen „Motor“ der Spaltung der Presbyterianischen Kirchen.⁷⁹ Park Bong-Bae betont dagegen, daß der in der koreanischen Gesellschaft verbreitete Regionalismus theologische Konflikte verstärkt hat.⁸⁰ Park Jong-Wha stellt fest, daß die hierarchische Kirchenstruktur und der Fundamentalismus als theologischer, der Antikommunismus als politischer und der lokale Patriotismus als sozialer Faktor zur Aufspaltung der Presbyterianischen Kirche geführt haben.⁸¹ Yim Hee-Mo nimmt die Behauptung von Park Jong-Wha auf, indem er drei Faktoren der Kirchenspaltung benennt: 1) den von amerikanischen Missionaren beeinflussten Denominationalismus, 2) die Mentalität der Kirchenführer, die zum einen durch regional bedingte Rivalitäten, zum anderen aber auch durch die theologische Kontroverse zwischen Konservatismus und Liberalismus geprägt ist, und 3) den japanischen „Schintokult“⁸², der den Konflikt zwischen Missionaren und koreanischen Kirchenführern auslöste.⁸³ Darüber hinaus weist er aber noch auf die politische Kultur hin, nämlich den Parteigeist, der vom Neo-Konfuzianismus geprägt ist.⁸⁴ Aber auch die von

Kirche in Pyungyang, also im Norden, lehnte diesen Plan nur deshalb ab, weil das „Yunhee College“ in Seoul, nämlich im Süden, gegründet werden würde. 1934 spitzte sich dieser Konflikt dadurch zu, daß die Kirchenführer im Norden in der Generalversammlung die Vertreter der Kirche in Süden als „Modernisten“ bezeichneten und sie beschimpften, denn damals wurde der Begriff „Modernist“ mindestens in der Kirche als etwas negatives empfunden oder bestenfalls einfach als Kontrastbegriff zu „Konservatismus“ verstanden. Als Gegenreaktion bedrohte die Kirche im Süden die Kirche im Norden damit, daß sie aus der Generalsynode der Presbyterianischen Kirchen austreten würden, solange die nördliche Kirchen die Generalsynode allein beherrsche. Vgl. Min Kyung-Bae 1983, S. 410ff.

⁷⁸ Quelle: Kirchenadressbuch 1994, nach der selben Quelle gab es in Korea insgesamt 165 Protestantische Denomination, in: Yim Hee-Mo 1996, S. 1, Fußnote 2. In der Christlichen Wochenzeitung vom 17. Jan. 1993 wurde 101 Zweige berichtet, in: Drescher 1995a, S. 115, Fußnote 27. Nach etwas früherer Angabe gibt es 45 Zweige im Jahre 1991; Quelle: Sisa Journal No. 109 am 29.08.1991, S. 21, in: Kim Young-Dong, S. 78. Nach Lienemann-Perrin beträgt 1982 die Zahl der Zweige der Presbyterianische Kirche in Korea 32, Lienemann-Perrin 1992, S. 110, nach Hwang Kum-Bong 22 Zweig in 1979, Hwang Kum-Bong, S. 27.

⁷⁹ Vgl. Yim Hee-Mo, S. 1.

⁸⁰ Vgl. a.a.O., S. 2.

⁸¹ Park Jong-Wha, S. 67ff, dazu siehe auch Lienemann-Perrin 1992, S. 107ff und Yim Hee-Mo, S. 4ff.

⁸² Ab 1935 versuchte die japanische Kolonialherrschaft, Zeremonien des Schintoismus in den öffentlichen Schulen und Privatschulen Koreas einzuführen. Kirchenführer und Mitglieder der christlichen Gemeinden wurden gezwungen, an diesen Zeremonien teilzunehmen. Unter diesem Zwang nahm die Mehrheit der Kirchenführer und Gemeindemitglieder an den Zeremonien des Schintoismus teil; einige aber weigerten sich kompromißlos. Diese Weigerungen hatten zur Folge, daß mehr als 300 Christen bis 1940 von der japanischen Polizei verhaftet und der Koryo-Flügel der Presbyterianischen Kirche und die gesamte „Heilige Kirche“ zwangsweise geschlossen. Vgl. Min Kyung-Bae 1983, S. 424ff.

⁸³ Vgl. Yim Hee-Mo, S. 72.

⁸⁴ Vgl. ebd.

Yimm Hee-Mo aufgezählten Gründe sind nicht hinreichend zum Verständnis der Spaltung der Presbyterianischen Kirche. Berücksichtigt man, daß die genannten Faktoren, vor allem der kulturelle Faktor, keineswegs spezifisch auf die Presbyterianische Kirche einwirken, sondern auf alle koreanischen Kirchen, dann läßt sich fragen, warum andere Denominationen wie z.B. die zweite große Denomination, die Methodistische Kirche, und die dritte große Denomination, die Heilige Kirche, sich nicht in dem Ausmaß wie die Presbyterianische Kirche gespalten haben. Eine Antwort darauf könnte lauten, daß bei der Methodistischen Kirche und der Heiligen Kirche nicht die Frömmigkeitsfrage und die theologischen Probleme im Vordergrund stehen, sondern vielmehr die kirchen- und personalpolitischen Probleme. Die Gründe und Vorwände der Kirchenspaltung sind also bei jeder Denomination und jeder Spaltung unterschiedlich und insgesamt sehr komplex.⁸⁵ Im folgenden wird daher exemplarisch ein fokussierender Blick auf die Presbyterianische Kirche und auf die Methodistische Kirche geworfen.

II.1.2.2.1.1. Die Spaltung der Presbyterianischen Kirche

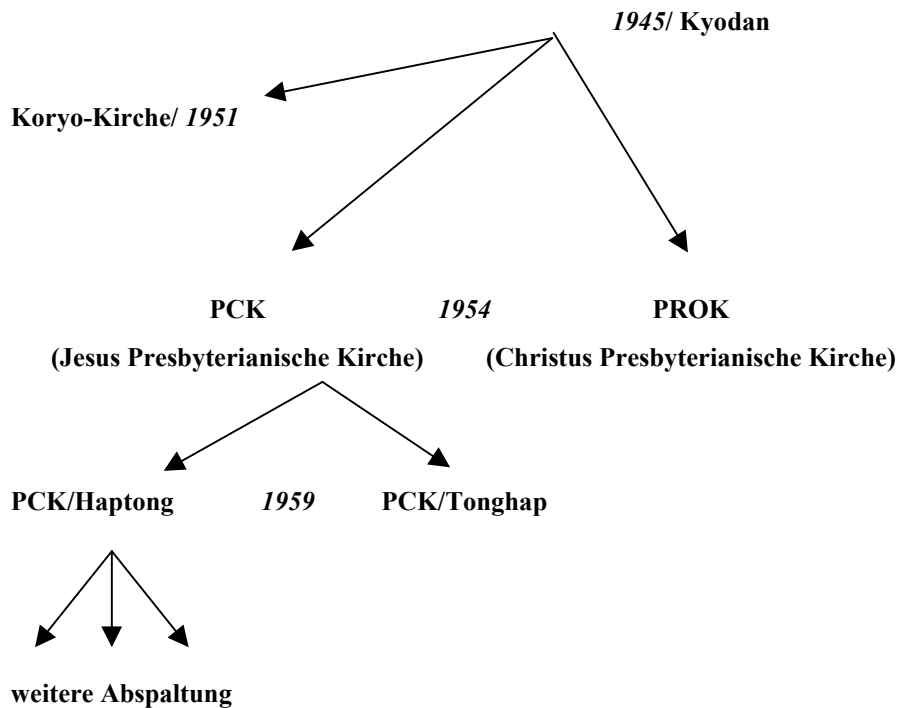
Die erste große Spaltung der Presbyterianischen Kirche (vgl. zum folgenden auch die Grafik 1) ergab sich daraus, daß der sog. Koryo-Flügel nach der Befreiung des Landes die Kirchenführer kritisierte, die in der Kolonialzeit am japanischen Schintokult, also dem „Götzendienst“, teilgenommen hatten. Diese Kritik war aus der Sicht des Koryo-Flügels ein notwendiger Prozeß, um die Kirche von ihren vergangenen Fehlern zu reinigen, so daß ein Neuanfang gemacht werden konnte.⁸⁶ Allerdings verurteilte die Generalsynode der Presbyterianischen Kirche 1951 während des Korea-Krieges den Koryo-Flügel zum Verlassen der Kirche. Im selben Jahren wurden heftige Debatten in der Presbyterianischen Kirche

⁸⁵ Die Tatsache, daß die Kirchenspaltung in Nordkorea nicht stattgefunden hat, ist leicht zu erklären. Der Grund liegt darin, daß die Christen und Kirchen in Nordkorea von den Kommunisten verfolgt und die Kirchen gewaltsam vereinigt wurden und schließlich viele Christen nach Südkorea flohen. Vgl. Min Kyung-Bae 1983, S. 452-456.

⁸⁶ In diesem Zusammenhang ist auch eine neuere kirchliche Entwicklung in Korea zu erwähnen. Nach der Befreiung von 1945 öffnete sich Korea nicht nur politisch und wirtschaftlich, sondern auch kirchlich. In dieser neuen Situation konkurrierten verschiedene internationale Missionsgesellschaften, vor allem amerikanische und kanadische, miteinander um den kirchenpolitischen und theologischen Einfluß in Südkorea. Die koreanische Presbyterianische Kirche wurde zum großen Teil von den amerikanischen Missionsgesellschaften, die antikommunistisch, antiökumenisch und fundamentalistisch ausgerichtet waren, finanziell unterstützt und theologisch beeinflusst. Das hat dazu geführt, daß die ökumenisch gesinnten oder sozial engagierten Kirchengruppen aus der Generalsynode hinausgedrängt wurden. Ähnliche Prozesse vollzogen sich auch in anderen koreanischen Kirchen. Daß heißt, daß die Kirchenspaltung in Korea keineswegs gelöst von Beziehungen mit den ausländischen Missionsgesellschaften und Kirchen war. Vgl. Park Jong-Wha, S. 86-87.

ausgelöst durch die Behauptung der „Koryo-Kirche“, daß die Presbyterianische Kirche eine prokommunistische Organisation wäre.⁸⁷

Abbildung 1: Die Spaltung der Presbyterianischen Kirche



Die zweite große Spaltung unter der Presbyterianischen Kirche wurde ausgelöst durch den Zusammenstoß zwischen dem progressiven und dem konservativen Flügel in der Presbyterianischen Kirche. Der Anlaß war die theologische Auseinandersetzung um die exegetischen Methoden. Dabei handelte es sich um die sog. historisch-kritische Methode, die von Kim Chai-Choon, dem Gründer und Leiter des „Chosun Theological Seminary“, gelehrt wurde. Einige Studenten und konservative Kirchenführer, die von der Verbalinspiration der Bibel überzeugt waren, machten Kim Cai-Choon zum Vorwurf, den großen Konflikt innerhalb der Presbyterianischen Kirche ausgelöst zu haben. Obwohl sich die Generalsynode um eine Schlichtung des Streits bemühte und den Konflikt durch eine vermittelnde Position beilegen wollte, gründete Park Hyung-Ryong, der den konservativen Flügel repräsentierte, 1951 das „Presbyterian Seminary“ als eine neue theologische Bildungsstätte, die als einziges rechtmäßiges Seminar anerkannt werden sollte. Das bedeutete, daß das Studium am

⁸⁷ Diese Behauptung der „Koryo-Kirche“ ist kaum vertretbar, wenn man berücksichtigt, daß die Presbyterianische Kirche starke antikommunistische Tendenzen aufweist und zur Zeit vor allem aufgrund ihrer Verfolgung von Kommunisten bekannt ist. Vgl. Min Kyung-Bae 1983, S. 465.

„Chosun Theological Seminary“ faktisch nicht anerkannt wurde. Daher gab es keinen anderen Weg für Kim Chai-Choon bzw. das „Chosun Theological Seminary“, als eine eigene Kirche zu gründen. So entstand 1954 die „Presbyterian Church in the Republic of Korea (PROK)“.⁸⁸

Die dritte große Spaltung der PCK hat sich 1959 an der Frage des Beitritts zum Ökumenischen Rat vollzogen und wiederum zur Spaltung in zwei Denominationen geführt – eine dem Ökumenischen Rat angehörende Kirche (PCK/Tonghap) und eine nicht dem ÖRK beigetretene, aber stattdessen dem „World Evangelical Fellowship“ zugewandte Kirche (PCK/Haptong).⁸⁹ So wurde die Presbyterianische Kirche in Korea nicht nur theologisch, sondern in vielerlei Hinsicht in verschiedene Richtungen aufgespalten, was im Ergebnis zur Herausbildung einer Kirchenlandschaft geführt hat, die von einer sehr progressiven Kirche (PROK) über ein „Zentrum“ (PCK/Tonghap) zu extrem konservativen Kirche (PCK/Haptong und „Koryo-Kirche“) reicht.⁹⁰ Im weiteren Verlauf kam es innerhalb der konservativen PCK/Haptong noch in schneller Folge zu mehreren Abspaltungen. Als eine wichtige Ursache ist dabei der stark antikommunistische und antiökumenisch orientierte Fundamentalismus zu nennen.

II.1.2.2.1.2. Die Spaltung der Methodistischen Kirche

Die Methodistische Kirche birgt im Grunde genommen weniger Konfliktpotential in sich als die Presbyterianische Kirche, da sie theologisch relativ elastisch ist und strukturell ein anderes System ausgebildet hat als die Presbyterianische Kirche, nämlich eine episkopale Kirchenordnung. Bei der Aufspaltung der Methodistischen Kirche treten machtpolitische Fragen deutlicher zutage; Spaltungen gehen auf politische Auseinandersetzungen innerhalb der Kirche zurück.⁹¹

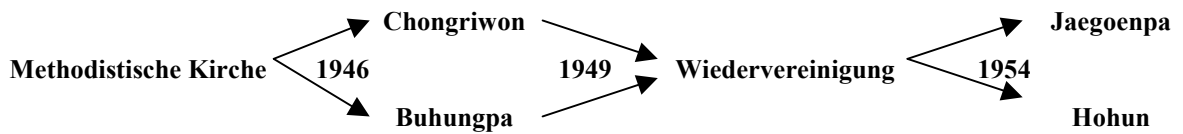
⁸⁸ In diesem Zusammenhang erwähnt Hwang Kum-Bong, daß die Kirche „The Presbyterian Church in the Republic of Korea“ sich 1953 durch die Themen „Frauenordination“ und „Minjung-Theologie“ von der bisherigen Presbyterianischen Kirche abgespalten hat. Hwang Kum-Bong, S. 28. M.E. entsteht diese Behauptung aus einem Mißverständnis. Die Minjung-Theologie konnte für diese Spaltung der Presbyterianischen Kirche deshalb kein auslösender Faktor sein, weil sie zu dieser Zeit noch nicht existierte.

⁸⁹ Vgl. Lienemann-Perrin 1992, S. 110.

⁹⁰ Über den Vergleich der verschiedenen Denominationen vgl. Lee Won-Gyu 1996c, S. 29-30.

⁹¹ Vgl. Min Kyung-Bae 1983, S. 467.

Abbildung 2: Die Spaltung der Methodistischen Kirche



Nach der Befreiung von der japanischen Kolonialmacht gab es in der Methodistischen Kirche zwei Pfarrergruppen: eine Gruppe, die während der Kolonialzeit die kirchenrechtliche Definitionsmacht innehatte, in denominationalen Angelegenheiten sehr aktiv war und die Gestalt der Kirche maßgeblich prägte, und eine andere Gruppe, die aus der Kirche vertrieben wurde.⁹² Die Gemeinden, die durch Pfarrer dieser zweiten Gruppe von Pfarrern geleitet wurden, nannte man „Wiederherstellungskirche“ oder auch „Wachstumskirche“. Da die Laien sich stark für die Eingliederung dieser Gemeinden in die Methodistische Kirche einsetzten, entbrannte zwischen den Pfarrern der beiden Gruppen, die sich diesem Bestreben der Laien nicht entziehen konnten, der Kampf um die Besetzung des Bischofsamtes. Der Zusammenschluß beider Parteien im Jahr 1949 war weniger ein Anzeichen für die Beilegung der Konflikte zwischen den Pfarrern, sondern vor allem dem Wunsch der Laien geschuldet. Im Jahr 1954 spaltete sich dann auch die vereinigte Methodistische Kirche wieder in zwei Parteien. „Chongriwon“ wollte den damaligen Bischof Ryu Hyung-Gi wiederwählen, obwohl dies nach der Kirchenverfassung nicht möglich war. Daher wollte sie die Kirchenverfassung zugunsten ihres Wunsches ändern, aber dies war an dem heftigen Widerstand des „Hohun-Flügel“ gescheitert, der die Kirchenverfassung unbedingt bewahren wollte. 1955 berief der „Hohun-Flügel“ schließlich eine eigene Generalversammlung ein und wählte Kim Yong-Taek als Bischof. So waren beide Kirchen endgültig voneinander getrennt.

Ähnliche Spaltungen wie in der Methodistischen und der Presbyterianischen Kirche haben auch in anderen Denominationen der koreanischen Kirche stattgefunden. In keinem Fall ist es aber zu einer so extremen Zergliederung gekommen wie in der Presbyterianischen Kirche.

Nach der bisherigen Untersuchung läßt sich die Kirchenspaltung in Korea wie folgt zusammenfassen:

- 1) Die Kirchenspaltung beruht aus den Meinungsverschiedenheiten innerhalb der koreanischen Kirche. Dabei handelt es sich meistens nicht um politische und gesellschaftliche Fragen, sondern um theologische oder kirchenpolitische Interessen.

⁹² Vgl. ebd.

- 2) Die Kirchenspaltung hängt mit der politischen Entwicklung eng zusammen. Die Teilung des Landes und der Korea-Krieg haben einen ideologischen Konflikt ausgelöst, der das koreanische Volk hinsichtlich der Unterscheidung von kommunistischer oder antikommunistischer Gesinnung gespalten hat. Dieses Problem kam in der Kirchenspaltung zum Ausdruck.
- 3) Die bereits erwähnte Missionspolitik der ausländischen Missionare und die theologische und finanzielle Abhängigkeit von verschiedenen ausländischen Missionsgesellschaften und Kirchen, die der koreanischen Kirche theologisch und missionsstrategisch ihre unterschiedlichen Richtungen vermittelt haben, war ein weiterer wichtiger Faktor der Kirchenspaltung.⁹³
- 4) Das starke „Wir-Gefühl“ und die Überbetonung der eigenen Gemeinde und Denomination (Gemeindezentrismus), die in den Gemeinden herrschen, ist ständig in Gefahr, zu einem „kollektiven Egoismus“ zu werden. Unbestreitbar waren es gerade in jüngster Zeit oft auch Machtkämpfe und Streit um Kircheneigentum, die eine enge ökumenische Zusammenarbeit schwierig gemacht und Spaltungen herbeigeführt haben.
- 5) Schließlich gibt es neben den genannten offiziellen Gründe der Kirchenspaltung auch mehrere andere versteckte Ursachen, die ebenfalls genannt werden sollten. Der theologische Fundamentalismus, der eine nahezu pharisäische Gesetzlichkeit nach sich zieht, der „Parteigeist“ der Gemeinden und die daraus folgenden Konflikte sowie die fehlende theologische Diskursfähigkeit sind ebenfalls wichtige Faktoren der Kirchenspaltung.

Zum Schluß ist darauf hinzuweisen, daß Kirchenspaltungen von koreanischen Christen als „Schande“ und geradezu entehrende Ereignisse in der koreanischen Kirchengeschichte betrachtet werden. Sie sind noch heute ein großes Hindernis nicht nur der ökumenischen Zusammenarbeit und der Vereinigung der koreanischen Kirche, sondern werden auch als der Eintracht des gesamten Volkes abträglich eingestuft.

II.1.2.2.2. Mangel an sozialem Engagement

Aus der Sicht der Minjung-Theologie und der Minjunggemeinden ist mangelhaftes soziales Engagement ein entscheidendes Problem in den etablierten koreanischen Kirchen. Dieses Defizit macht sich in der gleichgültigen Haltung der Mehrheit der Kirchengemeinden gegenüber den Mißständen in Gesellschaft und Politik sowie in ihrer Ablehnung der Min-

⁹³ In Westen haben die Konservativen, Liberalen und anderen Flügel durch jahrelange Auseinandersetzung gelernt, wie sie zusammenleben und -arbeiten können. Die koreanische Kirche hatte dazu aber nur wenig Möglichkeit gehabt, da erstens die Evangelisation in Korea innerhalb sehr kurzer Zeit stattgefunden hat und zweitens die Konflikte unter den Missionaren, die überwiegend von konservativen ausländischen Missionsorganisationen und Kirchen nach Korea gesandt wurden, sich in der koreanischen Kirche direkt widerspiegelte. Vgl. Sim Il-Sup, S. 191.

jungbewegung deutlich. Ähnlich wie die diktatorische Regierung schätzte auch die Mehrheit der etablierten Kirchen die Minjungbewegung als oppositionelle Kraft ein, die mit dem Kommunismus sympathisierte. Die Mehrheit der Kirchen arrangierte sich sogar mit den politischen Machthabern und partizipierte am Wirtschaftswachstum. Dieses kritikwürdige Verhalten begann bereits während Rhee Sung-Mans Regime (1945-1960). Rhee Sung-Man – ein Christ, der lange in Amerika gelebt und dort studiert hatte – ging davon aus, daß Christentum, Proamerikanismus und Antikommunismus eine untrennbare Einheit bildeten.⁹⁴ Folglich erwartete er von der Kirche bedingungslose Gefolgschaft. Für die Mehrheit der Christen war es selbstverständlich, den Präsidenten und die Regierung zu unterstützen. Sie kooperierten mit der Regierung und nahmen an der Regierungsbildung direkt und indirekt teil. Diese Kooperation setzte sich auch dann fort, als Rhee Sung-Man eine Willkürherrschaft ausübte. Aus diesem Grund wurden die koreanischen Kirchen während und nach dem Studentenaufstand vom 19.4.1960, der Rhee Sung-Mans Regime stürzte, kritisiert und mit dem Vorwurf konfrontiert, daß die Kirchen „Komplizen der christlich-diktatorischen Regierung“⁹⁵ seien.⁹⁶

Der Militärputsch Park Chung-Hees im Jahr 1961 wurde in der Protestantischen Kirche – mit Ausnahme von wenigen Gemeinden und Theologen – allgemein begrüßt.⁹⁷ Park – selbst bekennender und praktizierender Buddhist – nutzte zur Stabilisierung der politischen und sozialen Lage – auch die Hilfe und Unterstützung der Kirche. Dabei verfolgte er zwei verschiedene Strategien: Einerseits versuchte er die Kirchen für die Durchsetzung seiner Interessen und für propagandistische Zwecke einzusetzen. Beispielsweise lud er zu Beginn jeden Jahres einige ausgewählte bekannte Pfarrer ein und bat sie darum, für den Staat und für ihn zu beten, und unterstützte Evangelisationsversammlungen von Billy Graham. Andererseits unterdrückte er die Kirchen, die ihn bzw. seine Regierung kritisierten oder sozial engagiert waren. So wurden Pfarrer, die im Gottesdienst regimekritisch predigten, von der Regierung einer ständigen Beobachtung unterzogen, als „Kommunisten“ verleumdet und gelegentlich auch verhaftet. Die Kirchen reagierten auf diese Strategien unterschiedlich. Nur eine kleine Minderheit widersetzte sich ihrer Instrumentalisierung kompromißlos. Die Mehrheit der koreanischen Kirchen arrangierten sich mit Parks Regime. Sie bezogen sich

⁹⁴ Vgl. Lienemann-Perrin 1992, S. 96.

⁹⁵ A.a.O., S. 112.

⁹⁶ Die Aktivisten des Studentenaufstandes waren Christen, die von der Kirche sehr enttäuscht waren. So gesehen kann dieser Aufstand nicht nur als eine politische Bewegung, sondern auch als eine Herausforderung der christlichen Studenten gegenüber den Kirchen verstanden werden.

⁹⁷ Vgl. Lienemann-Perrin 1992, S. 113.

in ihren öffentlichen Äußerungen auf die Idee der politischen Neutralität,⁹⁸ während sie sich faktisch dem totalitären Regime anpaßten oder es gar unterstützten.⁹⁹

Neben fehlendem sozialpolitischen Engagement und politisch-gestaltender Verantwortungsübernahme muß auch das kommerzielle und materialistisch geprägte Denken innerhalb des koreanischen Protestantismus kritisch beleuchtet werden. Die protestantischen Kirchen verfolgten zunehmend materielle Ziele, obwohl sie offiziell seelische, geistige und ethische Wertvorstellungen betonten. In einer 1992 durchgeführten Untersuchung unter den Mitglieder von 40 Kirchengemeinden betrachteten 54,3 % der Befragten die Kirchen eher kritisch. Als Hauptprobleme wurden dabei genannt: Der Materialismus der Kirchen (25,8 %), die Kirchenspaltungen (23,3 %), die Haltung der Pfarrer (23 %) und der schwache Glaube (16 %).¹⁰⁰ Der Materialismus und die eifrigen Bemühungen für Evangelisationen und bei der Einwerbung von Spenden sind dabei ebenfalls als Erscheinungen zu betrachten, die sich aus dem Gemeindezentrismus des koreanischen Protestantismus ableiten.

Mit Blick darauf, daß Kirche und gesellschaftlicher Kontext unlösbar voneinander sind, ist unabweisbar, daß soziales Engagement in der protestantischen Kirche Koreas kaum Bedeutung hat. Vielmehr ist ein deutliches Desinteresse an der „Außenwelt“, vor allem an deren sozialen Problemen, zu konstatieren. Die tieferen Ursachen dafür sind der konservative und gemeindezentrische Grundzug des koreanischen Protestantismus sowie die radikale Trennung von Heiligem und Profanem. Seit dem Ende des Korea-Krieges haben sich in den Gemeinden und Denominationen bedeutende finanzielle Kräfte konzentriert, die aber meistens nur selbstbezogen, d.h. für die eigene Gemeinde eingesetzt werden. Nur 3-5 % werden für soziale Aufgaben ausgegeben.¹⁰¹ Infolgedessen werden große Gemeinden immer reicher bzw. größer, während kleine unter finanziellen Problemen leiden. Beispielhaft verdeutlicht sich diese Schieflage an den Existenzbedingungen der Pfarrer: Während Pfarrer kleiner Gemeinden z.T. am Rande des Existenzminimums leben müssen, haben Pfarrer großer Gemeinden Monatsgehälter, die gelegentlich bis zu umgerechnet mehr als 15 000 DM reichen. Dazu erfreuen sie sich zusätzlicher finanzieller Unterstützungen ihrer Gemeinden, z.B. für ein Auto mit Fahrer, für ihre Wohnung, ihren Haushalt und die Ausbildung ihrer Kinder.¹⁰² Es ist also kaum verwunderlich, wenn Minjungtheologen angesichts dieser Verhältnisse vermuten, daß die Überbewertung des zahlenmäßigen Wachstums in den Kirchen mehr dem Geist und der Logik des Kapitalismus folge und nur wenig

⁹⁸ Die politische Neutralität der koreanischen Kirchen reicht zurück bis in die Kolonialzeit, in der sie sowohl von der japanischen Regierung als auch den ausländischen Missionaren eingefordert wurde.

⁹⁹ Vgl. Kim Byung-Suh 1996a, S. 338.

¹⁰⁰ Lee Won-Gyu 1992, S. 629ff.

¹⁰¹ Vgl. Tageszeitung „Dong-A Ilbo“ vom 10.02.1991.

¹⁰² Vgl. Daiber 1988, S. 417.

mit dem Geist Jesu zu tun habe.¹⁰³ Vielmehr bringt eine christliche Kirche, die sich ihrem sozialen Auftrag verschließt, zum Ausdruck, daß sie einen wesentlichen Teil der christlichen Botschaft ausblendet.¹⁰⁴

Im Hinblick auf die Übernahme politischer Verantwortung und auf soziales Engagement lassen sich im koreanischen Protestantismus zwei verschiedene Strategien identifizieren: Zum einen die von der Mehrheit der koreanischen Kirchen vertretene Strategie, sich von der Politik zu distanzieren und soziale Aufgaben zu vernachlässigen. Zum anderen die nur marginal realisierte Strategie, in beiden Bereiche aktiv zu sein und sich mit den gesellschaftlichen Verhältnissen auseinanderzusetzen. Beide Strategien werden im folgenden an Beispielen verdeutlicht. Dabei repräsentiert die Yoido Full Gospel Central Gemeinde die erste Strategie und die Jeil-Gemeinde die zweite.

(1) Yoido Full Gospel Central Gemeinde. Die Yoido Full Gospel Central Gemeinde ist ein treffendes Beispiel für die Atmosphäre, die die meisten protestantischen Kirchen bestimmt. Sie wurde von Pfarrer Cho Jong-Gi in Seoul im Mai 1958 gegründet und hat sich zur Muttergemeinde einer eigenen Denomination namens Full Gospel Church entwickelt. Die Gemeinde behauptet von sich, über eine Million Mitglieder zu haben.¹⁰⁵ Die Gemeindeglieder stammen aus verschiedenen sozialen Schichten, die Mehrheit rekrutiert sich aber aus der Unterschicht. Das theologische Profil ist charismatisch geprägt und besteht aus einer Kombination von pfingstlerischen und schamanistischen Elementen. Die Botschaft, die in der Yoido Full Gospel Central Gemeinde verkündet wird, fordert von den Gemeindegliedern eine Lebensführung ein, die gemäß den gesellschaftlichen Konventionen als „erfolgreich“ gilt. Dahinter steht das Programm der „Successful Church Leadership“, die von dem amerikanischen Pfarrer Robert H. Schuller beeinflusst ist.¹⁰⁶ Diesem Programm entsprechend fordert diese Kirche von ihren Mitgliedern, daß sie bemüht sein sollen, den Heiligen Geist zu empfangen und in Zungen zu reden. Diejenigen, so propagiert die Yoido Full Gospel Central Gemeinde, die ihren Glauben in dieser Form praktizieren, werden zu

¹⁰³ Vgl. Drescher 1995a, S. 110.

¹⁰⁴ So schreibt beispielsweise Daiber zur diakonischen Aufgabe der Kirche: „...Christlicher Glaube ist überhaupt nicht denkbar, ohne, daß er nicht zur Gestalt praktizierter Nächstenliebe wird. So hat es Jesus von Nazareth seinen Jüngern und seinen Anhängern vorgelebt, Gott lieben und den Nächsten lieben. Damit hat er sich in die Tradition der Väter und Mütter seines Glaubens gestellt...Gottesliebe kann es ohne Nächstenliebe nicht geben. Die Verantwortung für den anderen ist Gottes heilsames Gebot. Dieses Gebot hat Jesus ausgelegt, nicht nur durch Worte, sondern auch sein Leben...“ Daiber 1997, S. 275.

¹⁰⁵ Vgl. Kröger 1992, S. 100-101.

¹⁰⁶ Robert Schuller war einer der erfolgreichsten Kirchenführer Amerikas, der wie kaum ein anderer das Kirchenwachstum forcierte. Er hat in den letzten Jahrzehnten zahlreiche Programme entwickelt, von denen „The Hour of Power“ das bekannteste ist: „Today, Robert Schuller broadcasts his message from the spectacular Crystal Cathedral in Garden Grove, California, to an estimated audience of 30 million people, in 184 countries all seven continents. His program, The Hour of Power, is the most widely televised one-hour church service in the World.“ Aus dem Informationsmaterial der Akademie R. H. Schullers, S. 1.

Erfolgsmenschen. Krankheit und Erfolglosigkeit eines Christen weisen demgegenüber darauf hin, daß sein Glaube noch nicht stark genug ist. Die Gemeinde vermag auf diese Weise die Konflikte zwischen den verschiedenen Schichten zu überbrücken. Den armen Schichten wird auf diese Weise eine trügerische Hoffnung gemäß dem Motto vermittelt: „Wir sind nicht allein, und wir können auch reich werden, wenn wir eifrig am Gottesdienst teilnehmen und intensiv zu Gott beten.“ Gleichzeitig wird durch diesen Zuschnitt der christlichen Botschaft den Wohlhabenden und Machthaber weiteres Wohlergehen und Erfolg garantiert. Tatsächlich fühlen sich die Gemeindemitglieder in der Gemeinde sehr wohl, und sie sind hoffnungsvoll und in vielerlei Hinsichten aktiv. Kritiker behaupten allerdings, daß diese Erscheinungen trügerisch sind. In Anlehnung an den bekannten Ausspruch von Karl Marx kritisiert beispielsweise Kröger den Zustand der Yoido Full Gospel Central Gemeinde mit den Worten: „Religion funktioniert hier tatsächlich als Opium des Volkes.“¹⁰⁷

Die Yoido Full Gospel Central Gemeinde stand in einem guten Verhältnis zur Militärdiktatur und genoß deren Wohlwollen. Ihre opportunistische Haltung kam darin zum Ausdruck, daß sie sich nicht mit politischen und gesellschaftlichen Problemen auseinandersetzte. Daher ist es nicht erstaunlich, daß politische Themen weder in den Predigten noch in der Gemeindetätigkeit vorkamen. Dennoch ist nachgewiesen worden, daß diese Kirche den Oppositionsführer Kim Dae-Jung finanziell unterstützt hat.¹⁰⁸ Hierdurch versuchte Pfarrer Cho die Gunst der Opposition zu gewinnen für den Fall, daß diese bei einem Regierungswechsel an die Macht kommen sollte.

2) *Jeil-Gemeinde*. Die „Jeil-Gemeinde“ in Seoul stellt gegenüber den anderen Gemeinden der koreanischen Kirche eine absolute Ausnahme dar, da sie nicht nur Gemeindearbeit im herkömmlichen Sinne leistet, sondern darüberhinaus politisch und sozial engagiert ist. Ihr Engagement ist dadurch gekennzeichnet, daß sie zum einen im Rahmen der Gemeindetätigkeit das diktatorische Regime kritisierte, und darüber hinaus auch praktische Konsequenzen zog, indem sie auf die Straße ging und demonstrierte. So versuchte sie, das schlafende Bewußtsein der Menschen zu wecken und gemeinsam mit ihnen gegen die Diktatur zu kämpfen. Aus diesem Grund wird die Jeil-Gemeinde neben der Dongwol-Gemeinde¹⁰⁹ als „ein anderer Ursprungsort der Minjungbewegung und auch der Minjung-Theologie“ genannt.¹¹⁰

¹⁰⁷ Kröger 1992, S. 102.

¹⁰⁸ Vgl. a.a.O., S. 101.

¹⁰⁹ Ho Byung-Sup, der die gleichnamige Gemeinde geführt hatte, solidarisierte sich in konkreten Lebensvollzügen mit den Ärmsten der Gesellschaft, vor allem mit Tagelöhnern und Bauarbeitern, die sich gegen den mit ihnen betriebenen „Menschenhandel“ engagierten. Seit 1988 verzichtet Ho Byung-Sup auf sein Pfarramt und arbeitet als Bauarbeiter und teilt sein Leben mit Tagelöhnern. Ein ausführlicher Bericht über seine Erfahrungen gibt Ho Byung Sup in seinem Buch „Arbeitsfeld-Liebesfeld“.

¹¹⁰ Kröger 1992, S. 9.

Die massiven Protestaktionen der Jeil-Gemeinde wurden vonseiten der Regierung mit harten Repressalien geahndet. Als ein herausragendes Beispiel für zivilen Ungehorsam gegenüber der diktatorischen Staatsmacht kann das Handeln des Pfarrers der Jeil-Gemeinde, Park Hyung-Kyu, angeführt werden. Mit anderen Christen, mit Buddhisten und Vertretern verschiedener Berufsgruppen im Sprecherrat dieser Organisation bildete Park das „Nationale Komitee für eine demokratische Verfassung (NCDC)“, das oppositionelle Kräfte versammelte. Zum Mißfallen der Regierung sprach er sich entschieden gegen Menschenrechtsverletzungen aus, er kümmerte sich um Inhaftierte, ging Gerüchten über Folterungen nach und lud Angehörige von Menschen in seine Gemeinde ein, die sich aus Protest in der Öffentlichkeit selbst verbrannt haben. Dies provozierte die Gegenseite zu Störungen der Gottesdienste durch Schlägertrupps, so daß sie fortan in unmittelbarer Nähe von Polizeistationen abgehalten wurden. Seine Bereitschaft zum Märtyrertod vereitelte den Versuch, ihn durch Folterungen und Diskriminierungen zur Aufgabe seines Protestes zu zwingen und dadurch die Opposition zu schwächen. Der langandauernde Kampf um seine eigene Gemeinde schien den „Staatsfeind Nummer Eins“ als Sprecher der menschenrechtlich engagierten Protestanten mehr zu beflügeln als zu lähmen. Park Hyung-Kyu beschrieb die Situation in einem Interview mit einem amerikanischen Journalisten folgendermaßen: „So schlimm war es seit der Japanerzeit nicht. (...) Niemals vorher gab es so viele politische Gefangene. Nie wurde die Folter so systematisch angewendet. Das Regime ist auf die Folter angewiesen: Durch die Folter produzieren die Machthaber jene Geständnisse, die ‚beweisen‘, daß die ‚kommunistische Gefahr‘ existiert; und wegen dieser Gefahr, so behaupten sie dann, müsse das strenge Militärregime die Zügel in der Hand behalten. Alles basiert also, von oben her, auf Terror und Lüge.“¹¹¹

Sein ca. zwanzig Jahre andauerndes Engagement hat mit der Demonstration am 10. Juni 1987 gegen das undemokratische Wahl- und Verfassungssystem und gegen die Einsetzung von Roh Tae-Woo, einem Generalskollegen des Diktators Chun, eine politische Wende eingeleitet. Diese Demonstration wurde zwar von der Staatsmacht attackiert, aber es wurden einige Auffälligkeiten beobachtet. In einem kleineren Gebiet bekamen die Demonstranten plötzlich die Überhand über die Polizei,¹¹² da „junge Kampfpolizisten zögerten, Tränengas gegen die Gruppen älterer Bürger einzusetzen, die Protestlieder sangen und zugleich die koreanische Nationalfahne schwenkten; die Truppenkommandeure tobten und mußten ihre Untergebenen richtiggehend in den Kampf treiben.“¹¹³ Kurze Zeit später wurden sogar Reformzusagen gemacht. Wenn es sich auch nur um Versprechungen handelte, so war doch klar, daß eine nicht umzukehrende Entwicklung in Gang gesetzt worden ist,

¹¹¹ Kröger 1987, S. 631.

¹¹² A.a.O., S. 632.

¹¹³ Ebd.

die diesmal nicht von oben durch einen Putsch initiiert wurde, sondern durch die Kraft des Volkes.

II.1.2.2.3. Problematik des Synkretismus und der Inkulturation

Korea ist eine multireligiöse Gesellschaft, die in ihrer Geschichte von unterschiedlichen Religionen – vom Schamanismus, Buddhismus, Konfuzianismus, Taoismus und vom Christentum – geprägt ist. Mit Ausnahme des Schamanismus sind diese Religionen nicht in Korea selbst entstanden, sondern haben sich in einem Prozeß der Inkulturation als einheimische Religionen etabliert. Der Schamanismus wird aufgrund seines massiven Einflusses auf das religiöse Gedankengut der Koreaner häufig als „volkstümliche Religion Koreas“ bezeichnet.¹¹⁴ Die fremden Religionen wie der Buddhismus, der Konfuzianismus und das Christentum, durchliefen zwar eine eigenständige Entwicklung bis zu ihrer Akkulturation. Ihre Rezeption hat sich aber auf der Grundlage des Schamanismus vollzogen. Die dadurch forcierten synkretistischen Tendenzen in der religiösen Praxis der koreanischen Bevölkerung haben dazu geführt, daß die verschiedenen Religionen trotz unterschiedlicher Weltbilder wechselseitig Einfluß aufeinander ausüben und rituelle Elemente oder Glaubensvorstellungen voneinander übernehmen.¹¹⁵ Folgende Beispiele können diese synkretistischen Tendenzen verdeutlichen: 1) Die schamanistischen Vorstellungen, vor allem der Suche nach dem irdischen Glück, spielen im Alltagsleben der Koreaner eine wichtige Rolle. 2) Die Jenseitsvorstellung der Koreaner entspricht wesentlich der buddhistischen Vorstellung, vor allem dem sog. Maitreya-Glauben. Ebenso hat der Buddhismus die religionsphilosophischen Vorstellungen vor allem im Hinblick auf das Existenzverständnis des Menschen, stark beeinflußt. 3) Das sittliche Leben bzw. das individuelle und soziale Verhalten der Koreaner sind stark von der konfuzianistischen Lehre geprägt. 4) Die Vorstellung von der Seelenwanderung der Verstorbenen in der spirituellen Welt, die in Korea ebenfalls weit verbreitet ist, hat ihre Wurzel im Taoismus.¹¹⁶

¹¹⁴ Im Grunde ist der Schamanismus eine polytheistische Religion und eine Religion des Seelenkultus. Götter erscheinen in schamanistischer Vorstellung als böse Geister. Da sie Menschen strafen und ihnen Leiden bringen sowie alle Ereignisse im Leben eines Menschen bestimmen, stehen Götter und Menschen immer in einem Spannungsverhältnis. Darin spielt der Schamane (männlich: Paksu, weiblich: Mudang) eine besondere Rolle. Er hat die Aufgabe, zwischen den Geistern und den Menschen zu vermitteln, und versucht, die Probleme des Menschen durch ein kultisches Ritual, den sog. Guth zu lösen. Hauptsächliche Bestandteile solcher Guths sind Gesang und Tanz. Ihre therapeutische Funktion wird im Koreanischen „Han-Puri“ genannt. Da der Schamane solche übernatürliche und -menschliche Kraft hat, wird er im Schamanismus als absolut charismatische Person betrachtet. Außerdem hat der Schamane auch die Aufgabe, den Willen der Geister zu erkunden, damit etwaiges Unheil wie Krankheiten oder Unfälle vorzeitig abgewendet werden können. Daher wird der Schamanismus in Korea als wunscherfüllende Religion betrachtet. Die wichtigsten Wünsche sind 1) langes und gesundes Leben, 2) Reichtum, 3) viele Söhne und 4) Erfolge in vieler Hinsicht. Vgl. Kim Young-Dong, S. 82ff.

¹¹⁵ Kim Young-Dong, S. 72.

¹¹⁶ Vgl. Chung David, S. 142.

Das synkretische Prinzip setzte sich auch bei der Begegnung mit dem Christentum durch. So erscheinen zum Beispiel im Christentum gelegentlich Elemente des Schamanismus, des Buddhismus, des Konfuzianismus und anderer Religionen und umgekehrt auch christliche Elemente in anderen Religionen. Blickt man auf die nicht-christlichen Elemente im koreanischen Protestantismus, dann fallen Bezüge zum Schamanismus, zum Buddhismus und zum Konfuzianismus auf. Obwohl der Schamanismus vor allem in den christlichen Kirchen als Aberglaube oder Heidentum betrachtet wird, ist die schamanistische Mentalität den meisten koreanischen Christen erhalten geblieben. Die Betonung des persönlichen Heils und der damit verbundene Individualismus, die exorzistischen rituellen Elemente – z.B. lautes Schreien und Beten, mit schnellem Tempo singen, mit den Händen im Takt klatschen und mit den Füßen stampfen, Zungenrede, Krankenheilung und Dämonenaustreibung – die in Evangelisationsveranstaltungen, vor allem in Gebethäusern, aber gelegentlich auch in Gottesdiensten von Kirchengemeinden zu finden sind, haben ihren Ursprung eigentlich im Schamanismus.¹¹⁷ Besonders deutlich werden die schamanistischen Elemente des koreanischen Protestantismus im theologischen Profil der Yoido Full Gospel Central Church, das sich – wie bereits oben erwähnt – aus pfingstlerischen und schamanistischen Elemente zusammensetzt.

Neben dem Schamanismus hat vor allem die buddhistische Maitreya-Vorstellung ihre Spuren hinterlassen und insbesondere die eschatologischen Konzepte des koreanischen Christentums geprägt. Maitreya war einer der vielen Jünger Siddharthas, der noch zu dessen Lebzeiten starb. Der buddhistischen Kosmologie zufolge erscheinen zwischen Anfang und Ende der Welt tausend Buddhas in einer bestimmten Abfolge, nämlich als erstes der Gurjusa-Buddha, als zweites der Kunahammuni-Buddha, als drittes der Kaschapa-Buddha, als viertes der Siddhartha-Buddha, als fünftes der Maitreya-Buddha usw.¹¹⁸ Während Siddhartha der Hinaufgehende ist, der die ihn Anflehenden ins Westliche Paradies im Jenseits bringt, ist der Maitreya dagegen der Herabkommende, der die die Sapa-Welt (Gegenwart) ersetzende Yongwha-Welt (Zukunft) im Diesseits verwirklicht.¹¹⁹ Die Erwartung der Yongwha-Welt als einer gerechten Idealwelt hat sich in Korea weit verbreitet und verlieh der Sehnsucht nach Transzendierung von Armut, Unterdrückung und Entfremdung einen prägnanten Ausdruck. Diese Endzeiterwartung erweckte die Hoffnung des Menschen auf ein besseres Leben und die neue Welt und wurde in der koreanischen Geschichte durch die zahlreichen Aufstände des unterdrückten Volkes (Minjung) zum Ausdruck gebracht.¹²⁰ Im Verlauf der geschichtlichen Entwicklung, vor allem als die Aufstände gegen die Unterdrück-

¹¹⁷ Kim Young-Dong, S. 75-76.

¹¹⁸ Vgl. Suh Nam-Dong 1984b, S. 204.

¹¹⁹ Vgl. ebd.

¹²⁰ Yi Sang-Taek, S. 91ff.

kung durch die Herrschenden und die buddhistischen Mönchseliten scheiterten, geriet der Maitreya-Glaube mit dem Schamanismus in Verbindung.¹²¹ Daher enthält er heute viele schamanistische Elemente. So ist der Maitreya-Glaube heute noch im einfachen koreanischen Volk tief verwurzelt. Symbolisch präsent ist der Maitreya vielfach an Felsen in Maitreya-Reliefs wie z.B. in Unchin-Miruk. Zwischen dem Maitreya-Glauben und dem christlichen Glauben an das Tausendjährige Reich oder dem jüdischen apokalyptischen Gedanken gibt es viele Ähnlichkeiten.¹²² Es ist kein Zufall, daß die Zukunftserwartung nicht nur in den neuen religiösen Bewegungen, die auf christliches Traditionsgut zurückgreifen, sondern auch in den etablierten Kirchen als ein zentrales Thema behandelt wird. Als ein weiteres buddhistisches Element kann schließlich auch die stille meditierende religiöse Disziplin betrachtet werden. Sie ist fast in allen Religionen Koreas zu finden und kann als ein Einfluß der sog. Zen-Lehre betrachtet werden.

Neben den schamanistischen und den buddhistischen Einflüssen auf den koreanischen Protestantismus sind vor allem auch die konfuzianistischen zu nennen. Der Konfuzianismus ist eine Religion, die sich nicht für die jenseitige, sondern für die diesseitige Welt interessiert und daran orientiert ist. Seine Diesseitigkeit ist durch die starke ethische Orientierung gekennzeichnet, die die Beziehungen der Menschen zueinander regelt, um Staat, Gesellschaft und Familie zu Ordnung und Harmonie zu bringen und sie darin zu bewahren. Dementsprechend ist dem Konfuzianismus ein starker konservativer Charakterzug zu eigen; Tradition und Autorität gelten als sehr wichtig. Im Mittelpunkt konfuzianischer Lehre steht das Kollektiv, vor allem die Familie, die nicht nur als kleinste Einheit der Gesellschaft, sondern als ihr Prototyp betrachtet wird.¹²³ Aus diesem Modell sind die sog. Samgang-Oryun (Die drei grundlegenden menschlichen Beziehungen und die fünf Sittenkodices) als die Maximen der menschlichen Beziehungen abgeleitet. Demgemäß gelten die Beziehungen zwischen Herrscher und Volk, zwischen Vater und Sohn und zwischen Mann und Frau als die drei grundlegenden menschlichen Beziehungen. Die fünf Sittenkodices betreffen die Beziehungen zwischen Herrscher und Untertan, Eltern und Kinder, Älteren und Jüngeren, Ehemann und Ehefrau und unter Freunden. Abgesehen von der Beziehung unter Freunden, die in der sozialen Hierarchie auf gleicher Stufe stehen, sind die Beziehungen entsprechend hierarchischer und patriarchalischer Prinzipien geordnet. Dabei wird die individuelle und gesellschaftliche Verantwortung der Höherstehenden stark betont. Allerdings läßt der unterschiedliche Verpflichtungsgrad der Verhaltensregeln auch Handlungsspielraum: Während der Niedrigerstehende dem Höherstehenden vertrauen und ihn achten *muß*, *soll* der Höherstehende tugendreich und hilfreich für den Niedrigerstehenden sein.

¹²¹ Vgl. Chai Soo-Il 1990, S. 37.

¹²² Vgl. Suh Nam-Dong, a.a.O., S. 203-204.

¹²³ Vgl. Drescher 1994, S. 276.

Die konfuzianische Prägung der koreanischen Gesellschaft spiegelt sich auch in der Kirche wieder. Zu nennen sind zuerst die hierarchische und von Männern dominierte Kirchenorganisationen, die sich sowohl in der Verehrung der Pastoren und Ältesten, als auch in den intensiven, lange Zeit erfolglosen Bemühungen von Frauen um die Durchsetzung der Frauenordination deutlich macht. Des weiteren haben die koreanischen Christen die starke Tendenz, die Kirche als eigenen Besitz zu betrachten. Dies kann sicherlich zur Verstärkung ihres Zugehörigkeitsgefühls beitragen, jedoch besteht darin auch die Gefahr, „Gruppenegoismus“ auszubilden. So sind die Kirchen oft durch einen Parteigeist geprägt, der direkt oder indirekt mit dem Gemeindezentrismus in Verbindung steht und eine Ursache für die Kirchenspaltung ist.¹²⁴ Der Konfuzianismus prägt die Kirchen auch in ihrer Form des Moralismus: Sie setzen sich mit so wichtigen Themen wie z.B. Gottesgerechtigkeit, Menschenrechte, Solidarität mit den Armen, Abtreibung u.a. in eher abstrakter Weise auseinander, während Verbote des Trinkens, Rauchens und Tanzens streng überwacht werden.

Insgesamt kann man sagen, daß die synkretistischen Tendenzen des koreanischen Christentums eine Kombination von „schamanistischem Pathos und konfuzianistischem Ethos“¹²⁵ hervorgebracht hat.

In diesem Zusammenhang ist der Frage nachzugehen, wie fremde religiöse Einflüsse in das koreanische Christentum eindringen konnten, obwohl die koreanische Kirche, vor allem die protestantische Kirche, seit ihrer Gründung die einheimische religiöse Tradition verurteilt und sich von ihr distanziert hat. Beleuchtet man die Geschichte des koreanischen Christentums als eine Geschichte der Evangelisation und der Inkulturation, dann wird man die Vorstellung von einem „reinen Evangelium“, das bei seiner Verkündigung nicht an kulturelle Kontexte gebunden ist und sich in diesen Kontexten transformiert, aufgeben. Das Christentum hat einen solchen Prozeß bereits dadurch durchlaufen, daß es als eine Religion Palästinas in der hellenistischen Welt verbreitet wurde.¹²⁶ Das Evangelium, das Missionare in Korea verkündet haben, war also bereits durch die westliche Kultur transformiert worden.

An diesen Problemzusammenhang anschließend haben die Theologen Ryu Dong-Shik und Yun Sung-Bum Anfang der 60er Jahre eine heftige Inkulturationsdebatte ausgelöst.¹²⁷ An-

¹²⁴ Heute ist die konfuzianische Parteibildung in der koreanischen Gesellschaft und Kirche noch leicht zu erkennen. Meistens entsteht sie aus dem sog. „Sam-Yeoun (Drei Menschen-Beziehungen)“ nämlich 1) der Blutsverwandtschaft 2) der gemeinsamen Schulausbildung 3) der gemeinsamen örtlichen Herkunft.

¹²⁵ Drescher, a.a.O., S. 275.

¹²⁶ Dazu siehe Hengel 1969, S. 565-570.

¹²⁷ An der ersten Inkulturationsdebatte im Jahr 1963 haben folgende Wissenschaftler teilgenommen: Die Theologen Chang Il-Cho, Chun Kyung-Yeun, Chung Ga-Iun, Han Chul-Ha, Han Tae-Dong, Hong Hyun-Sol, Lee Jang-Shik, Lee Jong-Sung, Ryu Dong-Shik, Yun Sung-Bum und der Philosoph Lee Gyu-Ho. Vgl. Ryu Dong-Shik 1982, S. 238, Fußnote No. 12.

laß war das zunehmende Interesse an der eigenen kulturellen Tradition und den missionstheologischen bzw. missionarischen Aufgaben der Kirche. So stand bei dieser Debatte die Frage im Zentrum, wie das Evangelium des Christentum im koreanischen Kulturraum ansässig werden kann. In diesem Zusammenhang definiert Ryu Dong-Shik die Debatte um die Inkulturation des Christentums wie folgt: Sie ist „eine missionstheologische Reflexion darüber, wie der Samen des Evangeliums in der koreanischen Kultur fest verwurzelt wird und reiche Ernten bringt“¹²⁸. Mit diesem Verständnis erforschten einige Theologen, die als Inkulturationstheologen bezeichnet werden, die Zusammenhänge zwischen der traditionellen koreanischen Kultur und dem Christentum, und versuchten, die biblische Tradition und die koreanische Kultur miteinander zu verknüpfen. Denn die Religion wurde angesichts ihrer zentralen Rolle in der koreanischen Kultur in den Vordergrund der Forschung gerückt. Dies wurde einerseits begrüßt, von konservativen und fundamentalistischen Theologen und Kirchen aber heftig kritisiert.¹²⁹ Dabei sind in der Diskussion im wesentlichen drei verschiedene Umgangsweisen mit der Inkulturationsproblematik zutage getreten:

- 1) Die erste Strategie betont die Exklusivität des Christentums. Sie zielt auf die radikale Verdrängung anderer Religionen, indem sie diese konsequent als „sündig“ betrachtet. Dieser Strategie zufolge ist ein Dialog zwischen dem Christentum und anderen Religionen ausgeschlossen. Wenn aber trotzdem ein Dialog stattfindet, dann ist er meistens bloß einseitig. Auf den ersten Blick hat diese Strategie den Vorteil, daß das Christentum seine Identität relativ leicht bewahren kann. Allerdings muß gefragt werden, ob ein solches Verhalten dem wahren Geist des Evangeliums bzw. der christlichen Identität entspricht.
- 2) Die zweite Strategie ist der Relativismus. Sie bemüht sich darum, andere Religionen zu verstehen, und ist darauf ausgelegt, mit ihnen zusammenzuarbeiten. Gelegentlich wird sogar geäußert, daß man nicht nur im Christentum, sondern auch in anderen Religionen erlöst werden kann. Hinter diesem Gedanken steht die Ansicht, daß alle Religionen eine gemeinsame Wahrheit haben, die sich im Prozeß der Geschichte synthetisiert. Interreligiöse Konflikte und Konkurrenz sind daher sinnlos.¹³⁰ Auf den ersten Blick erscheint

¹²⁸ Ryu Dong-Shik 1982, S. 238.

¹²⁹ Chun Kyung-Yeun ist einer der strengsten Kritiker der Inkulturationstheologie. Chun gab zwar die Notwendigkeit der Inkulturation zu, entwickelte aber ein ganz anderes Inkulturationsverständnis. Für ihn ist das Evangelium bzw. Glaubensbekenntnis kulturunabhängig und universal. Wenn die Inkulturation in der synkretistischen koreanischen Religionskultur stattfinden wird, bedeutet es für Chun eine kulturelle Primitivierung des Evangeliums. Chun sagt konkret: „Das Christentum kam nach Korea, nachdem es sich in der westlichen Kultur 2000 Jahre lang durch die Kämpfe gegen falschen Glauben entwickelt hat. Daher darf man nicht versuchen, ohne Achtung von dieser christlichen Tradition Koreanisches zu finden. Wenn dies trotzdem versucht wird, dann ist nicht eine Inkulturation, sondern Primitivierung des Evangeliums.“ Vgl. Chun Kyung-Yeun, S. 207-222.

¹³⁰ Bei vielen Minjungtheologen ist diese Tendenz deutlich zu erkennen. Vgl. Suh Nam-Dong 1984b, S. 173-213 und Ahn Byung-Mu 1992, S. 10-11.

dieses tolerante und sich gegenüber anderen Religionen öffnende Verhalten positiv. Es besteht aber die Gefahr, daß im Prozeß des Dialoges die christliche Identität verloren geht. Aus der Sicht des Christentums ist gegenüber dieser Strategie also kritisch anzufragen, warum nur das Evangelium verkündigt werden soll, wenn doch allen Religionen eine Wahrheit gemeinsam ist.

- 3) Die dritte Strategie versucht, die heimische Kultur und die anderen koreanischen Religionen anzuerkennen, aber zugleich die Eigenständigkeit des Christentums zu verkündigen. Mit anderen Worten: Diese Strategie ist der Versuch, die Problematik der ersten und zweiten Strategie zu überwinden. Obwohl dieser Weg als ein Ideal für die Inkulturation anzunehmen ist, muß man doch auch fragen, ob er in der Praxis durchgesetzt werden kann.

Geht man davon aus, daß die Inkulturation des Christentums ohne Dialog mit anderen Religionen nicht möglich ist und der Dialog wiederum Anerkennung und Respekt im Umgang mit den anderen Religionen voraussetzt, dann kann der erste Weg keineswegs als eine Möglichkeit der Inkulturation betrachtet werden. Das zentrale Problem der Inkulturationsfrage des koreanischen Christentums besteht darin, daß die Mehrheit der koreanischen Theologen, Kirchen und Christen mit ihr widersprüchlich umgeht. Einerseits vertreten sie öffentlich die erste Position, andererseits ist die synkretistische Tendenz in ihrer Alltagspraxis deutlich zu erkennen. Die Theologen, die in Korea die Inkulturationsbewegung befördern, vertreten i.d.R. die dritte Position, gelegentlich auch die zweite oder eine Mischung zwischen der zweiten und dritten. Sie unterscheiden das Evangelium bewußt vom Christentum, indem sie das Evangelium nicht als Unterbegriff, sondern als Oberbegriff über dem Christentum verstehen. Dieser Standpunkt wird z.B. bei Han Chul-Ha deutlich: „Das Christentum steht als eine Religion den anderen Religionen nur gegenüber und kann daher keineswegs als ein Apriori gelten, das ein Urteil über andere Religionen möglich macht. Was aber das Apriori nicht nur des Christentums, sondern auch von allen anderen Religionen sein kann, ist *das Evangelium und der Christus selbst*.“¹³¹

Eine exemplarische Untersuchung des Inkulturationsverständnisses und der Inkulturationsmethode von Ryu Dong-Shik und Yun Sung-Bum kann die Argumente der Inkulturationsbewegung verdeutlichen:

Ryu Dong-Shik entwickelte seine Inkulturationstheorie in Auseinandersetzung mit den einheimischen koreanischen Religionen. Die Religionen werden aus missionstheologischer Perspektive betrachtet. So geht er davon aus, daß die koreanischen Religionen in der Zeit, in der das Evangelium in Korea noch nicht verkündigt wurde, bereits die Medien waren,

¹³¹ Ryu Dong-Shik 1982, S 238.

die das Evangelium Christi widerspiegeln.¹³² Ein Beispiel dafür sei der Mönch Wonhyo, der sich in der Silla-Zeit um die Verbreitung des Buddhismus (Daejung- bzw. Minjung-buddhismus) bemühte und so die Befreiung des Menschen und die Wiederherstellung der Menschlichkeit als Ziel verfolgte. Ryu zufolge lebte Wonhyo zwar im Rahmen der buddhistischen Wahrheit, aber sein Lebensinhalt war eigentlich die Wahrheit des Evangeliums; er kann daher als *ein Christ vor dem Christus* bezeichnet werden.¹³³ Allerdings steht Ryu den Einflüssen des Schamanismus und des Konfuzianismus auf die koreanische Kultur und Kirche sehr kritisch gegenüber, da seiner Ansicht nach der Schamanismus durch den Zauber glauben die Grundlage des Evangelium in Korea gefährde¹³⁴ und der Konfuzianismus durch die Bildung des Ständesystems die Menschenrechte des Minjung vernichte und die Souveränität des Volkes verlorengelasse.¹³⁵

Yun Sung-Bum entwickelte seine Überlegungen in bezug auf das koreanische Gedankengut. Er stellt heraus, daß „Inkulturation alle die Prozesse sind, die die ewige Wahrheit des Christentum in der Geschichte konkretisierten“¹³⁶. Dementsprechend behauptet Yun, daß ein hermeneutischer Versuch der Konkretisierung und Spezialisierung der ewigen Wahrheit notwendig ist. Dafür ist der Vergleich ihm ein probates Mittel, vor allem der Vergleich zwischen dem Samen (Evangelium) und der Erde (Sitz im Leben).¹³⁷ In seinen hermeneutischen Bemühungen entwickelte Yun seine „Theologie der Sung“, die aus der Identifizierung der koreanischen konfuzianischen Begriffes „Sung“ mit dem „Wort“ (λόγος in Joh 1,1) entstanden ist. 誠 (sung) ist ursprünglich ein chinesisches Wort, das sich aus 言 („Wort“) und aus 成 („Vollendung“ bzw. „Erfüllung“) zusammensetzt. Ins Deutsche läßt sich 誠 (sung) als „die Erfüllung des Wortes“ übersetzen. Nach Yun ist „Sung“ die zentrale und existentielle Idee der konfuzianischen Metaphysik und mit dem „Logos selbst“ der hellenistischen Philosophie identisch, der sich bei allem Wandel der Welt nicht selbst ändert.¹³⁸ Die Idee „Sung“ stimmt in der Theologie mit dem Wort Gottes überein, da

¹³² Vgl. a.a.O., S. 241.

¹³³ Vgl. ebd.

¹³⁴ Ryu Dong-Shik gilt in Korea als Schamanismusexperte. Für ihn war und ist der Schamanismus die religiöse Basis in Korea, da er maßgeblich die koreanische Kultur, vor allem das Leben des einfachen Volkes (Minjung) beeinflusste, indem er sich im Laufe der Geschichte durch die ständige Selbstmodifizierung mit fremden Religionen mischte. Daher sieht Ryu, daß der Schamanismus eine große Herausforderung für die Inkulturation des koreanischen Christentums ist. Vgl. Ryu Dong-Shik 1979, S. 15ff. Eine ähnliche Argumentation findet sich im Aufsatz von Kim Kyung-Dong zum Thema „Schamanismus als Herausforderung für die koreanische Kirche“, S. 81-83.

¹³⁵ Vgl. Ryu Dong-Shik 1982, S. 240.

¹³⁶ Yun Sung-Bum, S. 141.

¹³⁷ Dieser der Bibel entstammende Vergleich wird nicht nur von Yun Sung-Bum, sondern auch von Ryu Dong-Shik und anderen Inkulturationstheologen gebraucht. Vgl. Park Bong-Bae, S. 251.

¹³⁸ Vgl. Yun Sung-Bum, S. 144.

„Sung“ die „Wahrheit selbst“ ist und mit dem Glauben zu tun hat.¹³⁹ Der Inkulturationsprozeß bedeutet für Yun, daß die Wahrheit der Bibel aus der fokussierten Perspektive von „Sung“ betrachtet wird und umgekehrt.¹⁴⁰ Hier ist seine synkretistische Tendenz deutlich zu erkennen. Ein anderes Beispiel für seine Interpretationsweise ist der Gründungsmythos Koreas, der Dangun-Mythos¹⁴¹. In ihm erscheinen die drei Figuren Hwanin, Hwanung und Dangun. Yun versteht diese drei Figuren als Vor-Abbildung der Dreieinigkeit Gottes.

Die Inkulturationsdebatte hat in vielerlei Hinsicht große Bedeutung für das koreanische Christentum. Erstens begann die koreanische Kirche auf diese Weise, ihr wachsendes Selbstbewußtsein zum Ausdruck zu bringen. Zweitens wurde so ihr Interesse an der eigenen Tradition und Kultur erweckt. Drittens begann die koreanische Theologie im Zuge der Inkulturationsdebatte selbständig zu werden und somit die Phase der koreanischen Kirchengeschichte, in der Korea aus dem Ausland missioniert wurde, zu beenden.¹⁴² Kritisch ist allerdings zu betrachten, daß die Inkulturationsbewegung ihren Blick auf die religiöse und kulturelle Dimension beschränkte. So war ihre Argumentation relativ abstrakt und vergangenheitsbezogen und ohne ein Geschichtsbewußtsein, das die gegenwärtige Lebenswirklichkeit wahrnimmt und eine neue Zukunftsperspektive öffnet. Dementsprechend kam auch aufgrund ihrer Bemühung um Versöhnung und Harmonie der Reformcharakter der Religion kaum zur Sprache. Ein wesentlicher kritischer Punkt ist der Widerspruch der Inkulturationstheologie: Sie versuchen, in der koreanischen Religionskultur Lehren, Gedanken und Begriffe zu finden, die dem Christentum entsprechen. Die Vielfalt der koreanischen Religionskultur nehmen sie aber nur im Lichte des Evangeliums wahr und nicht in der Besonderheit der jeweiligen Religionen. Die Bemühungen um Inkulturation sind daher als eine Missionsstrategie zu sehen, die darauf abzielt, daß das Evangelium in fremder Kultur und Tradition und im Kontext anderer Religionen erfolgreich wachsen kann.¹⁴³ Aufgrund ihrer missionstheologischen Begrenzung hat die Inkulturationsdebatte in der korea-

¹³⁹ Vgl. ebd.

¹⁴⁰ Vgl. a.a.O., S. 145.

¹⁴¹ In jener Zeit lebten eine Bärin und ein Tiger zusammen. Beide baten „Hwanung“, daß er sie in menschliche Wesen verwandeln möchte. Er gewährte diese Bitte und gab zur ihrer Menschwerdung die Anweisung, einen übernatürlichen Beifuß und zwanzig Knollen Knoblauch zu verzehren und 100 Tage lang Sonnenlicht zu meiden. Aber nur die Bärin vermochte diese Anweisung auszuführen und wurde Mensch. Des weiteren äußerte sie den Wunsch, schwanger zu werden. „Hwanung“ änderte daraufhin seine Gestalt, wurde ebenfalls Mensch und heiratete sie. Das Paar bekam einen Sohn namens „Dangun“, den Begründer des ersten Reiches „Dangun-Chosuns“. Er ist bis auf den heutigen Tag Gegenstand religiöser Verehrung. Seine Gründungsidee lautet „Hongik-Ingan“, was als „Wohltat für die Menschen“ übersetzt werden kann. Die Dauer des „Dangun-Chosun“-Reiches ist umstritten, aber man vermutet, daß dieses Reich ca. 2000 Jahre lang bestand.

¹⁴² Vgl. Kim Kyung-Jae, S. 306.

¹⁴³ Yun Sung-Bum hat in diesem Zusammenhang das Wort „theologische Strategie“ statt der Missionsstrategie verwendet. Vgl. Yun Sung-Bum, S. 141.

nischen Kirche keine größere Resonanz erzeugt.¹⁴⁴ Daher kann man die Ansicht vertreten, daß die Inkulturation im koreanischen Christentum noch nicht richtig stattgefunden hat.¹⁴⁵

II.2. Die Minjungbewegung und ihre Reflexion im Begriff „Han“

Die Minjungbewegung hat als eine allgemeine soziale Bewegung in kultureller und gesellschaftlicher Hinsicht Impulse gegeben. Sie ist damit ebenfalls als eine wichtige Kontextbedingung für die Entstehung der Minjunggemeinden zu analysieren. Im Vordergrund der Analyse steht der Begriff „Han“ als zentraler Reflexionshorizont der Minjungbewegung (II.2.1.). Der „Ssial“-Begriff in der Ausarbeitung von Ham Sok-Hon steht in einem engen Zusammenhang mit dem „Han“-Begriff und erhellt den philosophischen Hintergrund der Minjungbewegung (II.2.2.). Vor diesem philosophischen Hintergrund wird dann die Minjungbewegung als sozialpolitische Protestbewegung und als kulturelle Bewegung vorgestellt (II.2.3. und II.2.4.) Sodann wird die Minjungbewegung in ihren Ausprägungen als sozialpolitische Bewegung des Minjung und als Minjungkulturbewegung detailliert untersucht (II.2.2 und 2.3).

II.2.1. Der Begriff „Han“

Die Minjungbewegung als eine allgemeine soziale Bewegung, die Ziele des kulturellen und gesellschaftlichen Wandels verfolgt, richtet sich gegen äußere und innere Faktoren der Unterdrückung. Als „innere Unterdrückung“ wird die Verinnerlichung der von außen zugefügten Erniedrigungen verstanden, die sich gegen die eigene Person richten. Zu diesem Zustand der Ohnmacht, der in Form von Passivität, Abhängigkeit und schweisgsamer Zurückhaltung zum Ausdruck kommt, treten häufig die Gefühle des Hasses, der Wut, des Grolls und der Rachsucht gegen die Unterdrücker. Sie lassen sich unter dem koreanischen Begriff „Han“ zusammenfassen. „Han“ (恨) ist ursprünglich ein chinesischer Begriff, der sich aus der kurzen Form von „心“ (Herz) und dem Wort „艮“ (Stehenbleiben) zusammensetzt. Es bedeutet also wörtlich „ein Herz, das stehengeblieben ist“. Um den Begriff „Han“ verständlich zu machen, wird er zumeist als „grollender Gram“¹⁴⁶ übersetzt. Damit ist keine vorübergehende Wut gemeint, wie sie jeder einmal hat; „Han“ ist vielmehr ein tiefsitzender, langanhaltender Schmerz, der ständig unterdrückt wird und vergleichbar ist mit einem

¹⁴⁴ Ein Beispiel für eine positive Rezeption der Inkulturationsbewegung und die Umsetzung ihrer Programme auf der Gemeindeebene war die Kyung-Dong Gemeinde der PROK, die früher von Pfarrer Kang Won-Yong geleitet wurde.

¹⁴⁵ Vgl. Drescher 1994, S. 275.

¹⁴⁶ Chung Hyun-Kyung 1992, S. 109.

„Kloß im Hals und im Denken. Ein solcher Kloß wandert auch manchmal in den Körper und führt zum körperlichen und psychischen Abbau.“¹⁴⁷

„Han“ ist nicht nur eine Angelegenheit Einzelner, sondern erfaßt eine ganze Nation, die seit ihrer Entstehung unter der Unterdrückung und Bevormundung durch die benachbarten Staaten China, Japan und die Mongolei leiden mußte.¹⁴⁸ In der Neuzeit wurde Korea dann zum Spielball zwischen den beiden Großmächten USA und UdSSR.

Nicht nur die Unterdrückung von außen durch andere Staaten ließ „Han“ entstehen, sondern auch eine Unterdrückung, die innerhalb der koreanischen Gesellschaft selbst vollzogen wurde. Die Legitimationsbasis hierfür bildete der Neo-Konfuzianismus in der 500 Jahre bestehenden Yi-Dynastie. Der Neo-Konfuzianismus sieht ein hierarchisch gestuftes Gesellschaftssystem vor¹⁴⁹, wonach die schwachen den starken Gliedern der Gesellschaft zu untätigem Gehorsam und Dienst verpflichtet sind.¹⁵⁰ In diesem Kontext wird mit dem Begriff ein koreanisches Selbstverständnis zum Ausdruck gebracht, daß der Dichter Go Un mit den folgenden Worten beschreibt: „Wir Koreaner können nicht verleugnen, daß wir aus dem Schoß des Han geboren und im Schoß des Han aufgewachsen sind.“¹⁵¹ Die Bewältigung dieser zerstörerischen Kraft des Han war und ist immer noch ein wichtiges Thema in der koreanischen Gesellschaft, das insbesondere in religiösen und künstlerischen Bereichen präsent ist.

Wo Han gelöst wird, verwandelt er sich in positive, befreiende Lebensenergie.¹⁵² Allerdings ist die Auflösung des „Han“ ein schwieriges Problem. So haben traditionelle Maskentänze, die die Oberschicht ironisierten, sowie der alte Schamanenkult, der durch gezielte Praktiken den „Han“ Verstorbener zu bezwingen suchte, durch das Ausdrücken von Han zu dessen vorübergehenden Linderung beigetragen, aber nicht zu einer endgültigen Lösung ge-

¹⁴⁷ A.a.O., S. 91.

¹⁴⁸ So skizziert Han die Leidensgeschichte der Koreaner, indem er darauf verweist, daß sie fünftausend Jahre lang hindurch von der Umgebung ständig bedroht und von eigenen Herrscher unterdrückt wurden. Wie Korea angesichts der Invasionen seine Selbständigkeit gegenüber den Nachbarländer verteidigen und die Koreaner als Gemeinschaft überleben und ihre Volksidentität bewahren konnten, sei nicht leicht zu erklären. Daher bezeichnet Ham das geschichtliche Leben der Koreaner als „Rätsel der Weltgeschichte“ und vergleicht gelegentlich die koreanische mit der jüdischen Geschichte. Vgl. Ham Sok-Hon 1984, S. 24.

¹⁴⁹ Vgl. Lienemann-Perrin 1985, S. 66.

¹⁵⁰ Vgl. Chung Ha-Eun, S. 66-67.

¹⁵¹ Suh Nam-Dong 1984a, S. 32.

¹⁵² Chung Hyun-Kyung zelebrierte auf der 7. Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen 1991 in Canberra ein schamanistisches Ritual, bestehend aus einer kurzen Ansprache und einem Feuertanz. Sie demonstrierte darin die Versöhnung mit den von Han erfüllten Geistern der australischen Ureinwohner, die Opfer eines Völkermordes sind. Damit wollte sie die Kontextualität von Han mit der befreienden Kraft des Heiligen Geistes verbinden und darstellen. In der Kirchenwelt hat Chungs Darstellung große Aufmerksamkeit erregt, allerdings ist sie in Korea eher mit skeptischem Blick betrachtet worden. Vgl. Chung Hyun-Kyung 1991, S. 130-137.

führt.¹⁵³ Auch der Buddhismus hat bei dem Versuch, „Han“ zu überwinden, wenig Erfolg gehabt. Er postuliert ein Erdulden und Akzeptieren des „Han“, das als ein unabwendbares und vorherbestimmtes Schicksal gedeutet wird. Durch diese Haltung wird der Schmerz des „Han“, dessen zerstörerische Kraft doch gerade im geduldigen Hinnehmen liegt, aber nur verstärkt.

Die Bedeutung der Religionen für die Besänftigung des Hans, vor allem ihre psychotherapeutische Funktionen in der koreanischen Geschichte, darf nicht unterschätzt werden. Es gilt in Korea allerdings als Tatsache, daß das koreanische Volk trotz vieler Bemühungen sein Han nicht bewältigen konnte. Es sucht daher weiter nach Lösungsmöglichkeiten und strebt daher soziale, politische und strukturelle Veränderungen an, um den Han des Volkes zu lösen.¹⁵⁴ Die Entstehung und Entwicklung der Minjungbewegung, wie auch der Minjung-Theologie und der Minjunggemeinden in den 70er und 80er Jahren sind vor diesem Vorstellungshorizont zu interpretieren.¹⁵⁵ Im Hinblick auf die Minjunggemeinden ist dabei festzustellen, daß sie in den christlichen Begriffen „Erlösung“, „Auferstehung“, „Hoffnung“ und „Feindesliebe“ eine Chance sehen, endlich die Befreiung des – besonders stark unterdrückten – Minjung aus seiner inneren Knechtschaft zu verwirklichen. Das Minjung soll Subjekt werden, das durch Eigenständigkeit und Selbstbewußtsein charakterisiert ist.

II.2.2. Philosophischer Hintergrund: Der „Ssial-Gedanke“ von Ham Sok-Hon

Zur Erweiterung des Verständnisses muß auch der philosophische Hintergrund des Minjung berücksichtigt werden. In diesem Zusammenhang ist auf die Arbeit von Ham Sok-Hon hinzuweisen, wobei aber die Darstellung seiner umfangreichen und komplexen Gedanken auf das Zentrum seiner Philosophie, den „Ssial“-Begriff – ein dem Minjung verwandter Begriff – beschränkt wird.

Der „Ssial“-Gedanke ist ein von Ham Sok-Hon entwickelter – besser gesagt: entdeckter – selbständiger koreanischer Gedanke, in dem das Christentum als westliche Religion mit den östlichen Religionen des Buddhismus, des Konfuzianismus und des Taoismus in einer spezifischen Perspektive verbunden wird.¹⁵⁶ „Ssial“ – wörtlich: „Samenkorn“ – ist Ham

¹⁵³ Chung Ha-Eun argumentiert ähnlich so: „Die schamanistische Zeremonie oder das Opfer ist zu armselig, um den allumfassenden Groll, der die koreanische Halbinsel erfüllt, zu bezwingen.“ Chung Ha-Eun, S. 113.

¹⁵⁴ Vgl. Chung Ha-Eun, S. 113.

¹⁵⁵ Zur Interpretation des „Han“-Begriffs in der Minjung-Theologie vgl. z.B. Kim Chung-Choon 1984; Ahn Byung-Mu 1984a; Suh Nam-Dong 1984a.

¹⁵⁶ Hier ist es deutlich zu erkennen, daß Ham von dem pantheistischen Gelehrten Yoo Young-Mo stark beeinflusst wurde. Obwohl Yoo sich selbst als Christ bezeichnet, lehnte er jede Institutionen und galten ihm alle Lehre von anderen Religionen, vor allem Konfuzianismus, Buddhismus und Taoismus, genau wie die biblische Lehre. Vgl. Park Jae-Soon 1990a, S. 206 und Hoffmann-Richter, S. 21.

Sok-Hons Terminus, der für das Wort „Minjung“ steht. Er wurde bereits in den 50er Jahren gelegentlich von Ham angewandt, aber in der Zeitschrift „Stimme des Ssial“, die er im April 1970 gründete, einer breiten Öffentlichkeit zugänglich.¹⁵⁷

Obschon es im Koreanischen ähnliche Begriffe wie „Volk“ und „Bevölkerung“ gibt, favou-riert er mit Absicht den Begriff „Ssial“: Während „Volk“ lediglich das feudalistisch ge-prägte Beziehungsgefüge von Unterdrücker und Unterdrücktem meint, bringt der Begriff „Ssial“ demgegenüber eine für das Demokratieverständnis substantielle Bedeutung zum Ausdruck.¹⁵⁸ Mit der Verwendung dieses Wortes ist eine Bewußtmachung der Volksseele und ihrer Souveränität in ihrer ursprünglichen Sprache, die von der chinesischen Schrift-kultur verdrängt worden ist, indendiert. Ham macht entgegen möglicher Mißverständnisse darauf aufmerksam, daß er keineswegs einem beschränkten Patriotismus oder Nationalis-mus das Wort reden will. In diesem Zusammenhang bekennt er: „Ich bin nicht nationali-stisch, sondern weltbürgerlich. Aber die Welt, also die Geschichte und Kultur, setzt Per-sönlichkeit voraus. Die Persönlichkeit ist nicht allgemein, sondern speziell. Ich muß ich sein, um einen Teil der Welt zu werden.“¹⁵⁹

Nach Ham wird „Ssial“ mit einem Samenkorn verglichen. Wie mehrere Millionen Leben in einem Samenkorn konzentriert sind, das nicht nur die vergangenen und die gerade blühen-den Geschichten des Lebens, sondern auch die unsterblichen zukünftigen enthält, ist der Menschen „Ssial“, d.h. das Leben selbst.

Keiner kann diese Lebenstätigkeit des „Ssial“ verhindern, auch nicht mit Gewalt und Zwang. Wie ein Samenkorn durch seine Sterben eigentlich weiter leben kann, ist der ko-reanische „Ssial“ auch in seiner 5000jährige Leidensgeschichte nicht ausgestorben, da er das Prinzip des Lebens, das durch das Sterben weiter leben kann, erfuhr und lernte.

Ein weiteres wichtiges Kennzeichen des Ssial-Gedankens Hams ist die starke Betonung des Ich-Seins. Für Ham ist „Ich“ Ausgangspunkt und zugleich Zentrum des Ganzen. Alle die-jenigen, die keinen Zusammenhang mit mir haben oder mich ausschließen sind bedeu-tungslos. Auch liegt die Ursache sozialer und politischer Probleme an mir, ihre Lösung hängt von mir ab.¹⁶⁰ Darüberhinaus behauptet Ham, daß der „Ssial“ denken muß, um „Ssi-al“ zu werden, da das Denken die Bekehrung von falschem Ich zu wahren Ich ist. Auch ist das Denken der Weg, auf dem das Ich-Subjekt des Wesens hergestellt wird. Ein bekannter

¹⁵⁷ Eigentlich war Yoo Young-Mo die erste Person, die das Wort „Ssial“ angewandt hat, allerdings nur als ein alternatives Wort von Min (Volk). Vgl. Ham Sok-Hon 1982b, S. 9-10.

¹⁵⁸ Ham Sok-Hon 1982, S. 13.

¹⁵⁹ Ebd.

¹⁶⁰ Aus diesem Grund sieht Park Jae-Soon, daß Ham Sok-Hon soziale Systeme, Institutionen und Gruppen nicht für wichtig hält. Vgl. Park Jae-Soon 1990a, S. 254. Allerdings soll diese Behauptung nicht mißver-standen werden. Zwar ist bei Ham eine Abneigung gegenüber Institutionen deutlich zu erkennen, anderer-seits aber hebt er gerade auch soziales Bewußtsein und soziales Engagement positiv hervor.

Spruch Hams macht dies deutlich: „Wenn der Mensch denkt, lebt er; wenn er aber nicht denkt, stirbt er.“¹⁶¹

Der „Ssial“-Gedanke Hams kann wie folgt zusammengefaßt werden:

Nach Ham impliziert „Ssial“ eine Vereinigung des übermenschlichen Himmels und des Ich als innerlichem Himmel, die in der Geschichte als lebendiges Subjekt wirkt. Daraus konkretisiert Ham Sok-Hon die Gestalt des „Ssial“: „Ssial ist 1) selbstständig, glaubt 2) an eine Welt, gehört 3) keiner religiösen Gruppe an, verbindet sich 4) mit keiner der politischen Mächte, opponiert 5) gegen jegliche Form von absoluter Machtstruktur, glaubt 6) an sein Subjektsein in der Geschichte, zielt 7) auf ein gemeinsames Leben aller Völker und hat 8) Gewaltlosigkeit als Lebensprinzip.“¹⁶²

Dieser Erklärung zufolge ist „Ssial“ dem Sinn nach ein sehr umfangreicher, essentieller Begriff im Vergleich zum Minjung. Während der Begriff „Minjung“ stärker eine politische, soziale und ökonomische Dimension bezeichnet, bezieht sich „Ssial“ auf die ontologische Dimension des Minjung.¹⁶³

Der praktische Aspekt der Gedanken Hams findet seine Darstellung darin, daß er in seinem Leben gegen das Unrecht mit unendlich vielen Protestaktionen gekämpft hat. Der Gedanke Hams, daß „Ssial“ nicht an der Peripherie der Geschichte liegt, sondern ein auf Autonomie, Selbstexistenz und Selbstachtung gegründetes Subjekt der Geschichte sei, sowie die Betrachtung seiner unermüdlichen Protestbemühungen gegen das Unrecht gaben der Minjungbewegung einen entscheidenden Impuls, vor allem für die Entstehung der Minjung-Theologie und der Minjunggemeinden.¹⁶⁴

II.2.3. Die Minjungbewegung als eine sozialpolitische Protestbewegung des koreanischen Volkes

Die Modernisierung der koreanischen Gesellschaft nach dem Korea-Krieg hat zwar oberflächlich ihr Ziel erreicht, aber auf sozialer Ebene viele Probleme produziert: Die zunehmende Industrialisierung und Urbanisierung unter der diktatorischen Regierung führte mehr und mehr zu einer Kluft zwischen Modernisierungsgewinnern und Modernisierungsverlierern in der Gesellschaft. Die größten Leidtragenden waren Industriearbeiter, die unter unerträglichen Bedingungen arbeiten, und in extremer Armut und ohne Rechte leben mußten. Ihre Menschenrechte wurden ständig verletzt. Ihren Unmut über diese Situation

¹⁶¹ Ham Sok-Hon, Sämtliche Werke von Ham Sok-Hon, Bd. 8, S. 56.

¹⁶² Moltmann, J. (Hg.). Minjung, S. 24, Anm. d. Hg. Nr. 2.

¹⁶³ Vgl. Song Gi-Duk 1990, S. 67.

¹⁶⁴ Vgl. Hoffmann-Richter, S. 17-22.

brachten sie in Protestbewegungen zum Ausdruck. Diese Protestbewegungen waren im Grunde Kämpfe der Armen um ihr rein materielles Überleben.¹⁶⁵ Bekannte Protestereignisse der Arbeiter sind das Chun, Tae-Il- und das Y. H.-Ereignis¹⁶⁶, es gab aber eine Vielzahl solcher Ereignisse.¹⁶⁷ Vor allem aber das Chun Tae-Il Ereignis gab Intellektuellen, die sich mit Menschenrechten bislang nur auf abstrakter Ebene beschäftigt, aber die Lebenswirklichkeit des Minjung nicht gekannt haben, einen entscheidenden Handlungsimpuls.¹⁶⁸ Es soll darum an dieser Stelle kurz berichtet werden:

Im Herbst 1970 nahm sich der junge Arbeiter Chun Tae-Il in einem Akt verzweifelter Protests das Leben, nachdem seine Versuche, die unerträglichen Arbeitsbedingungen in der Textilindustrie ein wenig zu verbessern, gescheitert waren. Als die Polizei die Protestaktionen gewaltsam beenden wollte, übergab er sich mit Kerosin und zündete sich an. Brennend schrie er: „Haltet das Arbeitsrecht ein! – Hört auf, diese jungen Mädchen zu mißhandeln!“ Mit seinen letzten Worten bat er seine Mutter: „Bitte führe an meiner Statt fort, was ich unvollendet zurücklasse.“¹⁶⁹ Aus diesem verzweifelter Aufschrei ist eine große Bewegung geworden. Viele Studenten und einige Intellektuelle und Theologen, die sich vorher bereits für die Demokratie und Menschenrechte engagiert haben, schlossen sich nach dieser Selbstverbrennung mit großem Interesse der Protestbewegung an. Vor allem die Studenten reagierten auf den Protest der Industriearbeiter mit großer Anteilnahme. Ihr Widerstand gegen die Militärregierung dauerte bis zu deren Auflösung im Jahr 1993. Daß es neben den Studentendemonstrationen 1971 zu ca. 1700 Arbeitsstreiks kam - zehnmal häufiger als 1970 - zeigt, wie große das „Chun Tae-Il-Ereignis“ die gesamte Protestbewegung in Korea beeinflußt hat.¹⁷⁰ Die Regierung bestrafte diejenigen, die an dem Protest teilnahmen, mit Gefängnis und anderen Repressalien. Durch den Zusammenschluß von verschiedenen Gruppierungen wurden der Überlebenskampf der Armen zu einer sozialen Volksbewegung.

¹⁶⁵ Vgl. Hyun Young-Hak 1990b, S. 446-447.

¹⁶⁶ Die Exportfirma Y.H., die in der Nähe von Seoul angesiedelt war, begann als kleine Handwerksfabrik, die in ihrer Entstehungsphase nur 10 Arbeiter beschäftigte. In kurzer Zeit avancierte diese Fabrik durch Bankkreditbegünstigungen, Steuernachlässe und niedrigen Arbeitslöhnen zu der fünfzehntgrößten Exportfirma Koreas. Damals kämpften viele Arbeiter zusammen mit der Gewerkschaft gegen schlechte Arbeitsbedingungen, lange Arbeitszeiten und gegen niedrige Arbeitslöhne. Aber ihr Kampf endete erfolglos. Nach vielen Fehlschlägen zogen am 9.8.1979 etwa 200 Arbeiterinnen in die Parteizentrale der oppositionellen Neuen Demokratischen Partei (NDP) und verlangten von der taub gewordenen Regierung eine gerechte Lösung. Die UIM (Urban Industrial Mission) nahm an diesem Ereignis teil und versuchte eine Vermittlung mit dem Parteivorstand zustande zu bringen. Zwei Tage später zerstreuten jedoch eintausend Polizisten die Streikenden mit brutaler Gewalt. Dabei wurde eine 21-jährige Arbeiterin vor Ort getötet. Durch dieses Ereignis wurden Nachrichten über die gesellschaftlichen Mißstände und Menschenrechtsverletzungen Koreas weltweit bekannt. Vgl. Suh Nam-Dong 1984a, S. 27-29.

¹⁶⁷ Zu anderen Protestaktionen bzw. Ereignissen, in denen sich das Han des Minjung ausgedrückt hat, vgl. Suh Nam-Dong 1984a, S. 27-46.

¹⁶⁸ Vgl. Ahn Byung-Mu 1990a, S. 24-25.

¹⁶⁹ Vgl. Kröger 1992, S. 25, Anm. Nr. 20.

¹⁷⁰ Vgl. Ahn Byung-Mu 1990a, S. 25.

Zur Bezeichnung dieser Protestbewegung wird der Terminus „Minjungbewegung“ gebraucht.

Die Minjungbewegung orientierte sich vorwiegend an der antidiktatorischen politischen Bewegung, aber wird nicht nur im politischen, sondern auch im sozialen und im kulturellen Bereichen aktiv. Zur Bezeichnung jener Protestbewegungen werden verschiedene Termini verwendet: „Minjungdemokratiebewegung“, „Minjung-Theologie“, „Minjunggemeindebewegung“, „Minjungkulturbewegung“, „Minjungliteraturbewegung“, „Minjungsoziologie“, „Minjung-Geschichtsauffassung“ usw. All diese Bereiche, die mit dem Minjung-Begriff gekennzeichnet werden, sind dadurch vereint, daß sie Demokratisierung, soziale Gerechtigkeit und kulturelle Selbstbestimmung einklagen. Zusammengefaßt werden sie insgesamt als Minjungbewegung, als „eine Bewegung für die Nation und die Demokratie“¹⁷¹ verstanden.

II.2.4. Die Minjungkulturbewegung

Ende der 60er Jahre begannen einige koreanische Historiker sich bewußt zu machen, daß die schriftlich tradierte koreanische Geschichte fast ausschließlich Herrschaftsgeschichte und aus kolonialer Perspektive entstanden war.¹⁷² In diesem Prozeß entdeckten sie die Minjunggeschichte. Damit ist die Leidens- und Aufstandsgeschichte des Minjung gemeint, die in seiner Religion und seiner Kultur und konkret in den Pansori (den volkstümlichen Opern), den Maskentänzen, Erzählungen, Legenden, Volksliedern, Volksfesten und anderen Ereignissen zum Ausdruck kommt, die diese Geschichte meistens nur mündlich überliefern. Danach stellten sie fest, daß das wahre Subjekt nicht die Herrschenden oder Intellektuellen, sondern das Minjung ist. Dies wurde die „Minjung-Geschichtsauffassung“ genannt. Sie wurde in der Anfangsphase zwar fast nur in interlektuellen Kreisen thematisiert, aber war eine wichtige ideologische Grundlage für die gesamte Minjungbewegung, vor allem für die Entstehung der Minjung-Theologie und die Verbreitung der Minjungkulturbewegung.

Als „Minjungkultur“ wird die Vorstellung bezeichnet, daß Minjung das Subjekt aller kulturellen Tätigkeiten ist. Allerdings ist sie angesichts der Realität des Minjung als ein Idealbild zu betrachten. Es gab in der Geschichte keine solche Kultur und sie ist auch heute schwer zu erkennen. So ist sie eher als ein Prozeß zu verstehen – als Minjungkulturbewegung – in dem das Minjung zum Subjekt der Kultur wird.¹⁷³

¹⁷¹ Rim Jin-Chul, S. 62.

¹⁷² Vgl. Suh Kwang-Sun 1990b, S. 43 und Song Gi-Duk 1990, S. 68.

¹⁷³ Ein Kontrastbegriff zu „Minjungkultur“ tauchte zu Beginn der 70er Jahre in Korea auf. Man sprach von „der institutionalisierten Kultur“, um den Schwerpunkt der Minjungkultur deutlich zu machen. Kim

Die Minjungkulturbewegung umfaßt alle Bewegungen, die in verschiedene Genres gehören, nämlich die Minjungliteratur-, Minjungtheater-, Minjungkunst-, Minjunggesangsbewegung u.a.. Sie entstand im Zuge der Erweckung des nationalen „Selbstbewußtseins“ und des Interesses an der traditionellen Kultur in den 60er Jahren. Danach war sie in den 70er Jahren sehr aktiv, vor allem im Rahmen der Demokratie- und Protestbewegung. Zu Beginn der 80er Jahre – aufgrund der Erfahrung, daß das Minjung als der Subjekt der Geschichte zu betrachten ist – ist die Theorie dieser Bewegung systematisch erarbeitet worden.¹⁷⁴ So wird etwa versucht, die Perspektive des Minjung in die Reflexion über die Geschichte der Kunst einzubringen.

II.2.4.1. Die Minjungliteraturbewegung

Von der Befreiung von der japanischen Kolonialherrschaft bis zu den 60er Jahren war „Nation“ und „Volk“ ein beherrschendes Thema in der koreanischen Literaturwelt. Zu Beginn der 70er Jahre wird mit dem zunehmenden Interesse am Minjung dieses allmählich zum wichtigsten Thema. Dabei hat vor allem die koreanische Literaturzeitschrift „Schöpfung und Kritik“ eine wichtige Rolle gespielt. Ihre Autoren versuchten, durch regimekritische Schriften das Minjungbewußtsein zu erwecken. Ihre Werke beeinflussten viele Menschen, vor allem Interlektuelle wie Wissenschaftler, Schriftsteller, Künstler und Theologen. Allerdings mußten sie mit dem Thema „Minjung“ vorsichtig umgehen, weil sie unter der Aufsicht des Militärregimes ständig kontrolliert und gelegentlich als Sympathisanten des Kommunismus verurteilt wurden. Aus diesem Grund wird sie als „die minjung-nationalistische Literatur“¹⁷⁵ bezeichnet.

II.2.4.1.1. Der Volksdichter Kim Chi-Ha

Die repräsentative Person, die die neue literarische Epoche der Minjungliteratur begründet hat, ist der katholische Dichter Kim Chi-Ha. Da er sich leidenschaftlich gegen das diktatorische Regime gestellt und in seinen Schriften das „Han des Minjung“ eingehend thematisiert hat, wurde er als „Volksdichter“¹⁷⁶ bezeichnet. Seine bekannten literarischen Werke sind „Chang-il-dam“, „Die fünf Banditen“, „Jesus, der die goldene Krone trägt“, „Das Al-

Chong-Chul hat die institutionalisierte Kultur folgendermaßen charakterisiert: „Die institutionalisierte Kultur erzwingt einen genormten Gedanke des Minjung und verhindert, daß sich ein angemessenes Geschichts- und Sozialbewußtsein und eine Weltanschauung des Minjung entwickelt. Sie betäubt das kritische Bewußtsein des Minjung und verführt dazu, daß das Minjung in einen Epikuräismus und in ein konsumorientiertes Leben gerät (...)“. Kim Chong-Chul, S. 231.

¹⁷⁴ Vgl. Kang Won-Don, S. 269.

¹⁷⁵ Song Gi-Duk 1990, S. 68.

¹⁷⁶ Tabuchi, S. 1.

„heiligste“ und zahlreiche Gedichte. Die meisten Werke wurden trotz des strengen Schreibverbots während seines Gefängnisaufenthalts verfaßt.

Ein wichtiges Kennzeichen des literarischen Werkes von Kim Chi-Ha ist, daß das Militärregime und die Herrschenden in härtestem und schärfstem Ton sowie mit satirisch-ironischen Worten kritisiert werden. Infolge seines regimekritischen literarischen Werkes und seiner politischen Aktivität wurde Kim Chi-Ha mehrmals verhaftet und sogar mit der Todesstrafe bedroht. Die Regierung mußte ihn allerdings unter dem Druck verschiedener internationaler Menschenrechtsorganisationen und aufgrund der Kritik anderer Länder freilassen. So sind das soziale Engagement und die literarische Kunst bei Kim Chi-Ha untrennbar verbunden. Die Grundlage seines sozialen Engagements drückte er in seiner Gewissenserklärung 1975 so aus: „Was ich fordere und wofür ich kämpfe, ist die absolute Demokratie, die absolute Freiheit des Wortes...in diesem Sinne bin ich grundsätzlich ein Demokrat und ein Liberaler. Ich bin ein Katholik, ich bin einer aus den unterdrückten koreanischen Massen, ich bin junger Mensch, der aus tiefster Seele Privilegien, Korruption und diktatorische Gewalt haßt...“¹⁷⁷

Einerseits wird das „Han“ des Minjung in seinem Werk durch schelmische Untertöne und verzweifelte Klagelieder zum Ausdruck gebracht. Aus diesem Grund wird er als „Dichter des Han“¹⁷⁸ bezeichnet. Andererseits erweckt Kim mit seiner eschatologischen Phantasie große Hoffnungen bei den Lesern und bei sich selbst. Diese literarische Konzeption läßt sich in vielen seinen Schriften erkennen, vor allem in seiner bekannte Ballade „Chang-il-dam“, die die „Han“-Geschichte des koreanischen Minjung im Zusammenhang mit der Lebensgeschichte Jesu thematisiert.¹⁷⁹ In diesem Werk tritt sein Verständnis der biblischen Texte klar zutage. Der Minjungtheologe Suh Nam-Dong, der vom literarischen Werk von Kim Chi-Ha stark inspiriert ist, bezeichnet das Konzept der fiktiven Figur Kim Chi-Has

¹⁷⁷ Kim Chi-Ha, S. 2.

¹⁷⁸ Lienemann-Perrin 1992, S. 165.

¹⁷⁹ Im Werk „Chang-il-dam“ tritt „Chang-il-dam“ als koreanischer Jesus auf. So hat die Geschichte von „Chang-il-dam“ einen ähnlichen Verlauf wie Jesu. Im folgenden wird der Teil seiner Geschichte, der an die Verhaftung und Kreuzigung Jesu erinnert, wiedergegeben: „...In seinem Prozeß sagt Chang-il-dam: ‚Mein Paradies liegt nicht in diesem Land. Es ist ein einsamer Weg, den die Zeit bewegt, wie der Wind, der Seoul durchquert und weiterweht in die Welt, in das Universum, in den Himmel. Auf diesem Weg liegt das Paradies, und ich bin ein Wanderer, der ihm folgt.‘ Er wird zum Tod verurteilt und enthauptet. Da geschieht ein Wunder: Chang-il-dam wird drei Tage nach seinem Tod auferweckt, und etwas Seltsames geschieht: Der Kopf Chang-il-dams schlägt den Kopf des Verräters ab und setzt sich selbst an dessen Stelle. Chang-il-dams Kopf lebt weiter mit dem Körper des Verräters.“ Kim Chi-Ha sagt dazu: „Es ist ein Ausdruck von Chang-il-dams widersprüchlichen Gedanken, daß das zwar die Rache ist, aber zugleich auch die Erlösung des Frevlers.“ Die Zitate stammen aus Kim Chi-Has Aufzeichnungen im Gefängnis „Skizze im Gefängnis, 1974-1975“ und aus seinen Gerichtsaussagen von Mai bis September 1976. Vgl. Suh Nam-Dong 1984b, S. 207, Fußnote No. 48 und S. 209.

„Chang-il-dam“ sogar als „Theologie des Han“¹⁸⁰ und behauptet, daß der minjungtheologische Grundgedanke in dieser Geschichte zum Ausdruck gebracht wird.¹⁸¹

Kim Chi-Ha hat sich in seiner literarischen Tätigkeit wie auch außerhalb dieser immer darum bemüht, nicht nur die alte Minjungtradition neu zu entdecken, sondern sie auch in das Alltagsleben des Minjung zu integrieren. Das hat viele politisch aktive Studenten inspiriert und so experimentierten sie und feierten Maskentanz, Pansori (volkstümliche Oper), Theater, Nong-ak (Bauernfeier), Guth (schamanistische Zeremonie) und andere Feste auf dem Campus und im „Hyunjang“ wie z.B. auf einer Demonstration. Kim war somit nicht nur eine tragende Figur in der Minjungdemokratiebewegung oder Minjungkulturbewegung oder Minjung-Theologie, sondern in der gesamten Minjungbewegung.

II.2.4.1.2. Mindam (Volkserzählung)

Seit Ende der 60er Jahre bemühen sich Koreanisten, vergessenes Koreanisch wiederzuentdecken. In diesem Rahmen werden wertvolle Materialien über die „Mindam“ gesammelt und aufgearbeitet. Der Theologe Suh Nam-Dong ist bekannt dafür, alte koreanische Romane, Mythen und „Mindam“ aus der Perspektive von Minjung eigenständig auszulegen. Die Auslegungskonzeption Suhs wird von drei zentralen Gedanken geprägt:

- 1) Durch die Minjunggeschichtsauffassung, derzufolge Minjung der Träger bzw. das Subjekt der Geschichte ist:

Sie wird von dem bekannten Historiker Lee Ki-Baik vertreten, der der Interpretation der koreanischen Geschichte als Geschichte der Herrschenden einen alternativen Interpretationsansatz gegenüberstellte: Geschichte wird als ein Entwicklungsprozeß gesehen, in dem das Minjung Objekt des Herrschens ist, was zu einen historischen Wendepunkt führt, nach dem dann das Minjung als Subjekt auftritt. Dieser Prozeß vollzieht sich immer wieder in der Geschichte und ist an der Utopie orientiert, das Subjekt-Sein des Minjung vollständig zu realisieren.¹⁸² Diese beiden Interpretationsansätze sind bereits in den zwei wichtigen Geschichtsbüchern Koreas vorgebildet. Es gibt nämlich neben „Samguksagi (Annalen der Drei-Reiche)“, das 1145 von dem General und Staatsmann Kim Bu-Shik kompiliert wurde, auch „Samgukyusa (Überreste der Drei-Reiche)“, das sich aus den von dem buddhistischen Priester Il Yon gesammelten „Mindam“ zusammensetzt. Suh Nam-Dong unterscheidet in diesem Zusammenhang die authentische und die unbekannte Geschichte: Während als authentische Geschichte die Großtaten der Herrschenden gelten, die zugleich Ausbeutung des Minjung sind, ist die unbekannte Ge-

¹⁸⁰ Suh Nam-Dong 1984b, S. 212.

¹⁸¹ Vgl. Suh Nam-Dong 1984b, S. 207.

¹⁸² Vgl. dazu Lee Ki-Baik, besonders den Schlußteil.

schichte oder „Mindam“ dagegen eine Geschichte der Leiden und der Trauer des Minjung.¹⁸³ So stellt Suh Nam-Dong fest, daß man deutlich unterscheiden muß, ob das Subjekt der Geschichte eher in der Geschichte der Beherrschenden oder in den „Mindam“ enthalten ist.¹⁸⁴

- 2) Durch die Konzeption der „selbst erzählenden Sozialbiographie des Minjung“, die Kim Yong-Bok entwickelt hat:

Nach Kim Yong-Bok sind Realität, Passion und Hoffnung des Minjung mit einer geschichtsphilosophischen Erkenntnistheorie oder mit sozialwissenschaftlichen Methoden nur beschränkt zu begreifen. Während solche Methoden das Minjung abstrahieren und objektivieren und das Minjungverständnis auf diesem Wege fixiert wird, kann das Minjung konkret und selbständig begriffen werden, wenn man die Sozialbiographie des Minjung entdeckt und davon hört und spricht.¹⁸⁵

- 3) Durch die Entdeckung der „Mindam“ in der Gegenwart, wie sie von Kim Chi-Ha dargestellt wurde:

Denn die Mindam als Erzählung, die das Minjung selbst hervorgebracht hat, ist eine Sprache des Minjung. Gleichzeitig ist sie ein Medium, daß das Minjung eng verbindet. Wichtige Kennzeichen der Mindam sind die einfache und märchenhaftige Sprache, die das Thema der Erzählung leicht erkennen läßt.

Von diesem Standpunkt aus hat Suh Nam-Dong viele Mindam interpretiert. Ein Beispiel dafür ist Mindam „*Unjin-Miruk und die Mäuse*“:

„Unjin-Miruk“ (eine Buddhastatue aus Stein) steht auf dem flachen Kangyung-Feld in der Provinz Chungnam Südkoreas. Sie ist eine der größten steinernden Buddhastatuen im Land. Angesichts ihrer Größe hatte die koreanische Bevölkerung wahrscheinlich eine große Ehrfurcht vor ihr. Unter dem Grundstein der Statue lebten viele Mäuse, da in ihrer unmittelbaren Nähe eine bekannte Reiskammer lag. Wie so oft, wurde in einer der Mausfamilien eine Baby-Maus geboren, welches dank der liebevollen Pflege ihrer Eltern zu einem sehr schönen Mausmädchen herangewachsen war und bald heiraten sollte. Nach Ansicht ihrer Eltern wäre es zu schade, eine so schöne Tochter mit einem Maulwurf, den nur unter der dunklen Erde lebte, zu verheiraten. Deshalb hatten die Eltern sich entschlossen, für ihre Tochter den mächtigsten Bräutigam auszuwählen. In der Annahme, daß die Sonne zweifelsohne das mächtigste Wesen der Welt sei, gingen die Eltern zur ihr und baten, ihre Tochter, die Schönste der Welt, zu heiraten. Zuerst bedankte sich die Sonne für den Heiratsantrag, aber erwiderte, daß nicht sie die Mächtigste der Welt ist, sondern die Wolke. Denn wenn die Wolke die Sonne verdecke, sei diese machtlos. So wandten sich die Eltern mit der gleichen Bitte an die Wolke, die sich ebenfalls bedankte für den Heiratsantrag, aber zu Bedenken gab, daß sie zwar die Sonne verdecken und den Tag verdunkeln kann, aber am Ende doch dem Wind gehorchen muß, wenn er von Westen nach Süden oder von Süden nach Westen weht. Also sei der Wind stärker als sie. Daraufhin gingen die Mauseltern zum Wind und erzählten, warum sie zum ihm gekommen sind. Der Wind sagte, daß sie durchaus Recht hätten. Sobald er kräftig weht, werden in der Tat Häuser zusammenbre-

¹⁸³ Suh Nam-Dong 1983, S. 277.

¹⁸⁴ A.a.O., S. 281.

¹⁸⁵ Vgl. Kim Yong-Bok 1984b, S. 90ff.

chen, große Bäume entwurzelt wie auch ganze Dörfer durch Flutwellen überschwemmt. Aber die „Unjin-Miruk“, die auf dem flachen Kangyung-Feld steht, habe ihm bis jetzt standgehalten. Die „Unjin-Miruk“ sei demnach deutlich stärker als er. Die Mauseltern wurde von der Aussage des Windes beeindruckt und kehrten zur Heimat zurück. Dort kletterten sie bis auf Nase der „Unjin-Miruk“ und stellten ihr die gleiche Frage. Nachdem die „Unjin-Miruk“ die Mauseltern freundlich empfangen hatte, sagte sie: ‚Ich bin zwar bekanntlich die Stärkste der Welt und mache einen bodenständigen Eindruck, aber lebe doch in der ständigen Furcht, daß die Wühlarbeit der unter mir befindlichen Mäuse mich in eine Schiefelage und schließlich zum Umstürzen bringen kann. Also sind die Mäuse, die unter mir wohnen, stärker als ich.‘ Erst jetzt erkannten die Mauseltern, daß sie die Stärksten der Welt sind. Und sie wählten einen guten Bräutgam aus einer der benachbarten Mäusefamilien, und ließen ihre Tochter endlich heiraten.“

Die in dieser Erzählung erwähnte Buddhastatue, unter der Mäuse leben, versinnbildlicht eindeutig die Macht der Herrschenden über ihre Untertanen. Suh interpretiert diese Erzählung so: „Die Mäuse entdeckten sich in dieser Geschichte und wurden bewußtgemacht.“¹⁸⁶ Auch scheint es, daß „Unterdrücker und ihre herrschende Strukturen bodenständig bzw. ewigen Bestand haben. Aber ohne die Produktion von lebensnotwendigen Materialien durch das an der Basis lebende Minjung fällt ihre Herrschaft zusammen.“¹⁸⁷ Daraus zieht Suh die Schlußfolgerung, daß die Volkserzählung „Unjin-Miruk und die Mäuse“ eine Sozialbiographie des Minjung ist.¹⁸⁸

II.2.4.2. Die Minjungtheaterbewegung: Taltschum (Maskentanz)

Über die Mindam hinaus ist die Minjungkunst ein representatives Erbe der Sozialbiographie und Sprache des Minjung. In ihr werden das Leiden und das Bewußtsein vom koreanischen Volk zum Ausdruck gebracht. So ist sie expressiv und leidenschaftlich und ist einerseits erfüllt von Trauer und Wutausbrüchen, aber andererseits von Lebensfreude, Sehnsucht und Hoffnung des Minjung. Der Gemeinschaftsgeist ist wie ein Schmelztigel für beide Tendenzen. Der Taltschum (Maskentanz) ist ein Genre der Minjungkunst, das das Minjungbewußtsein und die Minjungsprache der traditionellen koreanischen Kultur besonders hervorgehoben hat.

Der Ursprung des Maskentanzes in Korea liegt ca. 1000 Jahre zurück; seine Blütezeit lag im 18. und Anfang des 19. Jahrhundert, als die nationale Identität Koreas durch westliche Gewalteinflüsse und durch die Expansion Japans bedroht wurde.¹⁸⁹ Auch in jüngster Zeit, als Korea unter diversen Diktaturen litt, wurde der Maskentanz als wichtiges Kulturerbe in verstärktem Maße von der Minjungbewegung und vor allem von politisch engagierten Studenten reaktiviert. Weltweit bekannt wurde das Talchum einerseits durch die Protestbewe-

¹⁸⁶ Suh Nam-Dong, 1983, S. 278.

¹⁸⁷ A.a.O., S. 279.

¹⁸⁸ Vgl. Suh Nam-Dong, 1983, S. 279. Zu der mit diesem Mindamverständnis entwickelte Theologie der Minjungsprache vgl. auch Kap. III.2.2.1. in dieser Arbeit.

¹⁸⁹ Vgl. Suh Nam-Dong 1983, S. 283.

gung, in der sich der Geist des Talschum widerspiegelte, und andererseits durch diktatorische Regime, die das Talschum als ästhetisches Kulturgut von ihrer politischen Widerstandssubstanz zu staatspropagandistischen Zwecken im Rahmen des Modernisierungsprozesses neutralisierten.

Im Zuge der Reaktivierung des Maskentanzes sind ca. 13-14 Texte recherchiert worden, von denen der „Bong-San Talschum“ der bekannteste ist.¹⁹⁰ Der „Bong-San Talschum“ besteht aus zehn Szenen. Fünf davon erzählen die drei Hauptgeschichten, die übrigen fünf sind teils Einführungen teils Kommentierungen der zu spielenden Geschichte. Die folgenden drei Hauptgeschichten werden hier ohne die Kommentierung von Hyun Young-Hak wiedergegeben.¹⁹¹

1) No-Jang-Szene: Vom alten buddhistischen Mönch No-Jang

Eine Gruppe junger Mönche führt einen alten Mönch namens No-Jang herein. Sobald der alte Mönch verschwindet, suchen die jungen Mönche ihn und finden ihn in einer Ecke geduckt. Sie halten ihn zunächst für einen Haufen Abfall oder für eine Riesenschlange; sie haben Schwierigkeiten, ihn zu erkennen. So singen sie ihm volkstümliche Lieder in die Ohren, die er sonst gern hörte. Er beginnt, sich zu regen. Dann führen sie ihn mit seinem Stock. Wieder verschwindet er. Wieder suchen sie nach ihm. Als sie ihn finden, liegt er so ruhig da, daß sie ihn für tot halten; sie singen ihm ein Requiem. Da bewegt er sich wieder. Die jungen Mönche bringen ein schönes junges Mädchen herein. Der alte Mönch schaut auf zu ihr, beginnt, sich zu bewegen. Schließlich macht er ihr den Hof und schenkt ihr seine Perlenschnur, das Symbol seines Status. Sie tanzen zusammen. Ein fahrender Schuhhändler tritt auf, und der Mönch kauft ihr ein Paar Schuhe. Nun kommt ein Playboy namens Chi Pal-I auf die Bühne. Er vertreibt den Mönch und erkauft sich mit seinem Geld die Zuneigung der jungen Frau. Sie gebiert ihm einen Jungen, und er setzt fröhlich seine Hoffnung für die Zukunft auf das Kind.

2) Yangban-Szene: Von den drei Edelleuten

Drei adlige Brüder (Yangban) werden von Maltuki, ihrem Diener, hereingeführt. Maltuki verkündet die Ankunft der Yangban: „Yangban kommen! Aber glaubt nicht, daß diese Yangban Gelehrte sind oder Beamte in hohen Regierungsämtern!“ Er macht ein Wortspiel auf das Wort Yangban, assoziiert Herabsetzendes, Entwürdigendes. Der Älteste der Yangban protestiert, da korrigiert sich Maltuki und sagt, er habe doch gerade sie mit denjenigen gemeint, die in hohen Regierungsämtern und höchst respektabel seien. Der Yangban akzeptiert diese Erklärung. Später ruft dieser Yangban nach Maltuki. Der antwortet: „Ich habe dich ja auf der ganzen Welt gesucht, dich aber nicht gefunden. Da ging ich zu deinem Haus und fand deine Frau allein. Und ich trieb's mit ihr, wieder und wieder und wieder. Und als ich sie dann nach einem rauschenden Fest verließ, gab sie mir einen Penis als Abschied.“ Auf den Protest des Yangban hin berichtet er sich und sagt, sie habe ihm ein Stück Trockenfisch gegeben. Wieder ist der Yangban der Angeschmierte. Später besiegt Maltuki die Yangban in einem Sängewettstreit, einem bevorzugten Zeitvertreib der Yangban, die es darin zu großer Kunstfertigkeit gebracht haben. Maltuki erweist sich jedoch als viel geschickter in diesem Spiel, er macht sich lustig über die „gelehrten“ Worte der Interlektuellen.

3) Miyal-Halmi-Szene. Von der alten Frau Miyal

Miyal-Halmi kommt auf der Suche nach ihrem Mann auf die Bühne. Sie war vor vielen Jahren von ihm getrennt worden, als auf der Insel Cheju, ihrer Heimat, Krieg herrschte. Dann kommt ein alter Mann herein, der seine lange verschollene Frau sucht. Sie feiern ihr Wiedersehen,

¹⁹⁰ Vgl. ebd.

¹⁹¹ Hyun Young-Hak 1984, S. 50-53.

wollen miteinander schlafen. Nichts klappt. Sie fangen an, einander von den Schwierigkeiten zu erzählen, durch die sie hindurch mußten. Der Mann hatte Hunger zu leiden, hatte Schwierigkeiten mit den Steuereintreibern, Mönche hatten ihn geschlagen, weil er eine Nonne vergewaltigt habe etc. Die alte Frau erzählt, wie ihre Kinder von einem Tiger geraubt wurden, als sie in die Berge zogen, um Brennholz zu sammeln. Das Leben des Paares ist miserabel verlaufen. Da entdeckt die Frau, daß ihr Mann eine junge Konkubine hat. Sie kämpfen miteinander; sie versuchen, eine Scheidung auszuhandeln. Aber der Mann will ihr keinerlei Unterhalt zahlen. Sie kämpfen weiter und die alte Frau wird getötet. Ein weißharriger Dorfältester kommt herein, und ein schamanistisches Ritual beginnt, das die Seele der Frau dem Himmel anempfiehlt.

In der ersten Geschichte wird an ein gesellschaftliches Tabu berührt. Die Erwartung, daß Mönche weltlichen Freuden entsagen, meditieren und für die Menschen in der Welt beten, wird radikal entzaubert. Denn der alte Mönch erweist sich als schwach, indem er nicht nur den erotischen Reizen einer jungen Frau erliegt, sondern auch impotent und unproduktiv ist. Chi Pal-I, sein Widersacher, ist hingegen jung, männlich und potent. Der Mönch No-Jang repräsentiert eine senile Spiritualität und eine metaphysische Religion, die von dieser Welt getrennt und dadurch unproduktiv ist. So werden Inhalte wie Vertreter dieser „höheren“ Religion zum Ziel von Gespött, Satire und Gelächter.

Gegenstand der zweiten Geschichte ist die Yangban-Klasse, die herrschende Elite. Es handelt sich um Leute, die im Anspruch, die geistige Elite des Landes zu sein, sich von der Welt des gemeinen Volkes fernhalten. Völlig fixiert auf ihre eigene Welt und das bestehende System, in dem sie angesehene und privilegierte Positionen einnehmen, sind sie blind für die Wirklichkeit der Welt und können nicht verstehen, was Maltuki sagt; sie akzeptieren seine Erklärungen zum Nennwert der Worte. Dadurch, daß die Wirklichkeit durch Maltuki in Szene gesetzt wird, werden die Adligen in ihrem Kontrast karikiert und der Lächerlichkeit preisgegeben.

In der dritten Geschichte ist das Minjung in seiner sozialen Benachteiligung durch den ausbeutenden Adel selbst Gegenstand der Kritik und des Spotts. Schauspieler und Zuschauer weinen und lachen in einem. Das Ende der Miyal-Halmi-Szene, das auch das Ende des ganzen Maskentanzes ist, mahnt der Dorfälteste oft: „Kinder, wacht auf! Die Dämmerung naht von Osten und Süden!“¹⁹²

Suh Nam-Dong interpretiert, daß die erste Geschichte eine Kritik des ideellen Irrtums der Religion und Moral (Ideologie), die zweite Geschichte eine Kritik des Privilegs der Oberschicht im feudalen System und die dritte eine Kritik der patriachalen bzw. frauenfeindlichen Gewalt sei.¹⁹³

Im Maskentanz wird das ungleiche Verhältnis zwischen den unterdrückenden Yangban, der Oberschicht, und dem Minjung als der unterdrückten Unterschicht dargestellt. Die für diese

¹⁹² A.a.O., S. 53.

¹⁹³ Vgl. Suh Nam-Dong 1983, S. 284.

Kunstform typische Ironie, mit der nicht nur die herrschende Klasse in ihrer Realitätsblindheit, sondern auch die unterprivilegierte Klasse in ihrer Hilflosigkeit thematisiert wird, ermöglicht eine distanzierte Betrachtung des Subjekts. Durch die in der Ironie erzeugten Transzendenz wird zum einen die Realität kritisch und bewußt betrachtet und gleichzeitig eine Alternative zu dieser Welt vor Augen geführt.¹⁹⁴

Da jede Kunst unterschiedliche Interpretationsmöglichkeiten zuläßt, entzieht sich das Minjung mit seiner ironisch dargestellten Kritik – die sich auch gegen sich selbst richtet – möglichen Repressalien des in seinem Stolz verletzten Yangban. Die Ausdrucksform ist psychologisch aus der Notwendigkeit geboren, sich von der aufgestauten Wut gegen Unterdrückung, dem Han, zu befreien. Um dem Minjung die letzte Ausdrucksform des Protestes zu nehmen, wurde im Verlauf der Geschichte die gesamte Minjungkunst zu einem unpolitischen, rein ästhetischen Kriterien genügenden Kulturgut modifiziert. Freilich spiegelt sich aber auch darin das Erwachen des Minjung wider. Dies wird vor allem im Pansori eindeutig.

Lim Chin-Taek hat sich in seiner Pansori-Forschung festgestellt, daß der stilistische und inhaltliche Wandel der Pansori auf den Konflikt zwischen der Herrschaftsideologie und dem sich ihr entgegenstellenden Minjungbewußtsein zurückgeht. Lim analysiert den Wandel in vier Stufen: 1) die Entstehungsperiode bis zur Mitte des 18. Jahrhunderts; 2) die Blütezeit von der Mitte des 18. bis zum Anfang des 19. Jahrhunderts; 3) die Verzerrungsperiode von der Mitte bis zum Ende des 19. Jahrhunderts; 4) die Verfallsperiode vom Anfang des 20. Jahrhunderts bis in die Kolonialzeit.¹⁹⁵ In einer Tabelle lassen sich die wichtigsten Ergebnisse im Überblick darstellen (vg. Tabelle 4).

¹⁹⁴ Hyun Young-Hak 1983, S. 53.

¹⁹⁵ Lim Chin-Taek, Erzählende Geschichte und Pansori, in: Sitschon Munhak (Praktische Literatur), Bd. 2. Zitiert nach Suh Nam-Dong, Zwei Traditionen fließen ineinander, S. 202, Fußnote 39 (Anm. d. Hg. J. Moltmann).

Tabelle 4: Überblick über die Ergebnisse der Pansori-Forschung von Lim Chin-Taek

<i>Werke</i>	<i>Entstehungsperiode Originalthema</i>	<i>Blütezeit Innere Gestalt</i>	<i>Verzierungsperiode Äußere Gestalt</i>
Tschunhjang-ga	Liebe zwischen den Geschlechtern	Befreiung der unteren Schichten/Bestrafung der korrupten Beamten	Frauentugend des Gehorsams/Unzerbrechlichkeit der Ehe
Simtschong-ga	Seelenwandlung	Klage der dunklen Welt/Hoffnung auf das kommenden Reich	kindliche Liebe zum Vater
Hungbu-ga	Belohnung des Guten und Bestrafung der Bösen	Anklage der sozioökonomischen Ungerechtigkeit und des Mammonismus	Brüderlichkeit
Tobol-ga	Krisenmeisterung der Schwachen	Protest gegen Ausbeutung und Unterdrückung durch die Herrschenden	Warnung vor Dummheit/Ermahnung zur Loyalität
Dschokbjok-ga	Heldentum	Kritik an der Feigheit und Sprödigkeit der Herrschenden/ Lob für das gerechte Schwert	Bestrafung der bösen, schlaunen Revoltierenden
Bjonkangsoe-dschon	Sexual- und Geldtrieb	Solidarbekennung mit den leidenden Wanderern	Bestrafung des Ehebruchs

III. Historische Hintergründe, theologische Grundlagen und ökumenische Paradigmen der Minjunggemeinden

Im folgenden Kapitel werden die historischen Hintergründe sowie die theologischen und ökumenischen Paradigmen der Minjunggemeinden untersucht, um den Horizont zu umreißen, der ihnen für die Reflexion ihrer Gemeindepraxis zur Verfügung steht. Dabei gehe ich zuerst auf die Tradition des Widerstandes von Minjung in der koreanischen Geschichte ein, da sie in der Minjungbewegung im allgemeinen und in der Minjunggemeindebewegung im speziellen Vorbildcharakter entfaltet hat (IV.1.) Seit es Minjunggemeinden gibt, stehen sie in einem Wechselverhältnis mit der Minjung-Theologie. Sie wurden zu einem wichtigen Thema in der Minjung-Theologie, die ebenfalls Paradigmen für die gemeindliche Orientierung entwickelte und theologische Reflexionshorizonte eröffnete (IV.2.). Schließlich sind auch die ökumenischen Leitbilder der Minjunggemeinden zu erörtern (IV.3.).

III.1. Die Widerstandstradition des Minjung in der koreanischen Geschichte

Die Minjung-Theologie und die Minjunggemeinden nehmen nicht nur Bibel und Kirchengeschichte, sondern auch die Minjungtradition als ihr Paradigma. Das ist ein entscheidendes Kennzeichen, in dem sie sich von anderen Theologien und Gemeinden unterscheiden. Darin achten sie besonders auf die Erzählungen und Berichte über den Widerstand von Minjung, die in der koreanischen Geschichte von der frühen Gemeinschaftsbildung im Spätneolithikum bis zur Gegenwart tradiert worden sind.¹⁹⁶ Allerdings fehlen Quellen über

¹⁹⁶ Lee Ki-Baik erforschte die koreanische Geschichte mit der sog. sozioökonomischen Forschungsmethode und stellte 16 Gesellschaftsformen in chronologischer Folge dar: 1) Die urtümliche Gemeinschaft des Spätneolithikums (4. Jahrtausend v.Chr.); 2) die Stadtstaaten und die Stammekonföderation (das legendäre Tangun-Reich, gegründet 2333 v.Chr.); 3) die Aristokratie der königlichen Familien in der Zeit der drei Reiche von Silla, Koguryo und Paekche (57 v.Chr. bis 668 n.Chr.); 4) das autokratische Königtum der Vereinigten Silla-Dynastie (668-918); 5) Herrschaft des Magistratentums vom Ende der Vereinigten Silla- bis zum Anfang des nachfolgenden Koryo-Reichs (918-1392); 6) die Herrschaft der Literatenaristokraten in der ersten Hälfte der Koryo-Dynastie; 7) das Militärregime (1196-1258); 8) das Auftreten der Gelehrtenbürokraten von der letzten Hälfte der Koryo-Dynastie bis zum Anfang der nachfolgenden Yi-Dynastie (1392-1910); 9) die Herrschaft der sog. Yangban in der ersten Hälfte der Yi-Dynastie; 10) das Auftreten der Provinzialgelehrten von der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts bis zur ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts; 11) das Auftreten selbständiger Bauern und städtischer Großhändler von der zweiten Hälfte des 17. bis zum Ende des 18. Jahrhunderts; 12) das Wanken der Yangben-Herrschaft und Bau-

die frühere Geschichte. Daher erwähnen die Minjuntheologen und die Minjunggemeinden vornehmlich die moderne Geschichte des Aufstand von Minjung. Zu nennen sind die Donghak-Bewegung, die „Samil Undong“ am 1.3.1919, die „19. April“-Studentenbewegung und der Kwangju-Aufstand im Mai 1980.

III.1.1. Die Donghak-Bewegung

Bei der Donghak-Bewegung handelt es sich um eine sozialrevolutionäre Widerstandsbewegung des Volkes im 19. Jahrhundert, die vor allem in einem Bauernaufstand zum Ausdruck kam. Sie formierte sich zuerst als eine religiöse Bewegung, die von dem Gründer Choi Che-U (1824-1864) initiiert wurde. Der „Messias Choi oder Jesus Choi“¹⁹⁷ genannte Choi wurde als unehelicher Sohn eines zur sog. Yangban-Schicht gehörenden Beamten geboren. Wegen seiner „ungünstigen Abstammung“¹⁹⁸ verließ er seine Heimat und wanderte im ganzen Land umher. In seiner langen Wanderschaft nahm er eine tiefe gesellschaftliche Krise wahr, die durch das Elend der gesamten Bevölkerung und die Korruption unter den Beamten gekennzeichnet war – eine Situation, die sich durch das Eindringen der westlichen Mächte zugespitzt hatte.¹⁹⁹ Mit dieser gesellschaftskritischen Wahrnehmung erfuhr Choi eine göttliche Offenbarung. Gott als der Herrscher des Himmels beauftragte ihn, kranke Menschen zu heilen und ihnen zu predigen, daß sie Gott von ganzem Herzen dienen sollten.²⁰⁰ Dieses Verhalten wurde „Chundo“ genannt, das mit „Weg des Himmels“ übersetzt wird. So ist die Chundo-Religion eine andere Bezeichnung für Donghak-Religion.

Im Zuge der Formulierung des Chundo setzte sich Choi Che-U mit den traditionellen Religionen auseinander. In seiner Schrift „Yondam Yusa“ kritisierte er die traditionellen Religionen, weil sie nur geringe Überzeugungskraft im Volk entfalten würden und unfähig seien, sich auf die rapide sich wandelnde Gesellschaft einzustellen.²⁰¹ Aber Choi adaptierte

ernaufstände seit Anfang des 19. Jahrhunderts; 13) das Zeitalter der koreanischen Aufklärung seit der Eröffnung des Außenhandels ab der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts; 14) der Beginn des Nationalstaats und Invasionen der Imperialmächte vom Auftreten des Unabhängigkeitsvereins (1896-1899) bis zur Unabhängigkeitsbewegung im Jahr 1919; 15) die Entwicklung der nationalistischen Bewegungen von der 1. März-Unabhängigkeitsbewegung bis zur Befreiung des Landes 1945; 16) das Streben nach der Demokratie von der Befreiung bis zur Studentenrevolution (1960). Vgl. Lee Ki-Baik 1976.

¹⁹⁷ Kim Yong-Bock 1984a, S. 223.

¹⁹⁸ Damals war einem unehelichen Sohn nach dem Gesetz nicht gestattet, das Staatsexamen abzulegen, das der einzige Weg in die Beamtenlaufbahn war.

¹⁹⁹ Vgl. Sohn Kyoo-Tae, S. 37. Choi Che-U erzählte über die Situation so: „Oh, diese Welt ist so verwirrend, daß sie durch das Regieren von Yao und Soon, sogar durch die Tugenden von Konfuzius und Mengtius nicht mehr gerettet werden kann.“ Choi Che-U, Gespräche zwischen den Weisen und den Jüngern im Traum, in: Lee Don-Hwa 1934, Bd. I, S. 82.

²⁰⁰ Vgl. Chai Soo-Il 1990, S. 47.

²⁰¹ Vgl. a.a.O., S. 48.

auch wichtige Bestandteile jener alten Religionen: Die sog. „Samgang-Oryun“ (die drei grundlegenden menschlichen Beziehungen und die fünf Sittenkodices) übernahm er aus dem Konfuzianismus und aus dem Buddhismus Begriffe wie Erleuchtung, Liebe, Gleichheit, Selbstvereinigung und Meditation. Aus dem Taoismus stammt die Lebenskraftkonzeption und Wandlungstheorie des sog. Yin-Yang-Prinzips des I-Ching, besonders „die Kraft der Weltveränderung“.²⁰² In diesem Zusammenhang erzählte Choi Che-U: „...Mein Weg ist eigentlich nicht der des Konfuzianismus, des Buddhismus und des Taoismus, sondern es vereinigt diese drei Lehren...Sie sind nur ein Teil des Chundo (Weg des Himmels)...Mein Weg ist die unendliche große Quelle dieser Hauptaspekte der drei Lehren.“²⁰³ Seine Lehre kann deshalb als „eine Synthese der drei alten Religionen“ bezeichnet werden.

Die Gedanken von Choi können unter den antikatholischen bzw. antikolonialistischen und antifeudalistischen Elementen zusammengefaßt werden.

- Die Bezeichnung „Donghak“ (östliche Lehre) steht konträr zu „Sohak“ (westliche Lehre). Choi Che-U sah, daß der Katholizismus ein geistiger Grundstein des technischen Fortschritts in der westlichen Welt war. Er erkannte zwar die technische Überlegenheit des Westens an, jedoch sah er darin auch eine große Gefahr. Nach seiner Überzeugung hat der Katholizismus, der mit dem gewaltsamen Eindringen des Westens untrennbar verbunden war, die Welt verführt und das koreanische Volk getäuscht. Die Europäer handelten zugunsten ihrer eigenen Interessen in Verkennung des Willens Gottes.²⁰⁴ In diesem Zusammenhang ist festzustellen, daß die Donghak-Bewegung im Rahmen der nationalen Bewegung stattgefunden hat, in der das koreanische Volk seine kulturelle Identität und sein soziales Leben nicht nur vor der Bedrohung der westlichen Welt, sondern auch vor dem Kolonialismus Japans zu bewahren versuchte.²⁰⁵
- Der sozialrevolutionäre Charakter der Donghak ist im Gottes- und Menschenverständnis des Gründers Choi Che-U zu erkennen, das er in den Begriffen des sog. Sichunchu zum Ausdruck brachte. „Sichunchu“-Glaube heißt eine Ekstase-Erfahrung, in der der Mensch mit ganzem Herzen den Geist Gottes annimmt und sich mit ihm so sehr vereint, daß

²⁰² Vgl. Shin Bok-Ryung 1973, S. 18.

²⁰³ Lee Don-Hwa 1970, S. 47.

²⁰⁴ „Die Europäer haben keine logische Folge in ihren Reden...keinen Anstand in ihrem Gottesdienst. Sie beten nur für ihre eigenen Vorteile...Es sieht so aus, als ob sie an Gott denken, aber sie dienen Gott nicht...“ (Choi Che-U, Über die Wissenschaft, in: Tongkyung Daejeon, S. 457, zitiert nach Chai Soo-Il 1990, S. 49.) Aus diesem kritischen Blick gegenüber den Europäern stellte Choi den Katholizismus in seinen Praktiken mit den westlichen Kolonialmächten gleich und schrieb in seiner Schrift „Über die Wissenschaft“: „Heute verbreitet sich die Meinung, daß die Europäer durch die ihnen eigene moralische (katholische) Kraft alles tun können, was sie wollen. Niemand kommt ihnen und ihren zerstörenden Waffen gleich, auch die Chinesen nicht. Wir müssen unser Land in Sicherheit bringen.“ Lee Don-Hwa 1934, Bd. I, S. 57f.

²⁰⁵ Vgl. Sohn Kyoo-Tae, S. 38.

durch diese Art der Erleuchtung keine Glaubenszweifel mehr aufkommen können.²⁰⁶ Dieser Glaube eröffnete den Weg zur Überwindung der feudalen Klassengesellschaft und bildete ein neues Menschenverständnis, nämlich die Gleichheit der Menschen unabhängig von sozialen Klassenunterschieden. Aus diesem Grund wurde die Donghak von den Herrschenden zur Irrlehre verurteilt und Choi Che-U am 10. 3. 1864 in Taegu hingerichtet. Die Anhänger der Donghak mußten sich aufgrund der heftigen Unterdrückung seitens der Regierung jahrzehntelang verstecken. In dieser Zeit wurde die Sichunchu-Idee zuerst von seinem ersten Nachfolger Choi Si-Hyung zum Gedanken „Sainyochun“ entwickelt und von seinem später in Erscheinung tretenden Nachfolger Son Byung-Hee in das „Innaechun“ umgewandelt. Der Sainyochun-Gedanke bedeutet, daß Menschen so behandelt werden, als wären sie Gott. „Innaechun“ bedeutet wörtlich, daß Mensch und Himmel im Wesen gleich sind. Obwohl es in den drei genannten Begriffe kleine Sinnunterschiede gibt, ist festzustellen, daß ihnen gesellschaftsbezogene Elemente gemeinsam sind. Dies wird aus Sicht der Minjung-Theologie folgendermaßen interpretiert: „Der Innaechun-Gedanke, nämlich, daß die Menschen unabhängig von Alter, Geschlecht und sozialer Stellung mit dem Himmel eins sind, ermöglichte die Veränderung des Menschenbildes in der konfuzianistisch geprägten feudalen Klassengesellschaft und erweckte das Minjung zu einem freien und selbstverantwortlichen Dasein.“²⁰⁷

Obwohl die Donghak einen sozialrevolutionären Charakter in sich trug, war sie grundsätzlich eine von der Idee des Gewaltverzichts geprägte Lehre bzw. Bewegung. Trotzdem begannen die Anhänger von Donghak aufgrund der Unterdrückung der Regierung und der tiefgreifenden sozialen Krise, einen bewaffneten Widerstand zu leisten. Im März 1871, zum Jahrestag der Hinrichtung Choi Che-Us, versammelten sich ca. 500 Donghak-Anhänger in Yonghoe in der Provinz Kyungsang, drangen in die Stadtbehörde ein und brachten viele Beamten um.²⁰⁸ Der erste Aufstand von Donghak-Anhängern wurde von Regierungstruppen rasch niedergeschlagen. Nach diesem Scheitern folgte eine massive Unterdrückung durch die Zentralregierung. Trotzdem nahm die Zahl der Donghak-Anhänger weiter zu, die Lehre der Donghak wurde vertieft und die Basisorganisationen verstärkt.

Der zweite große Aufstand fand im April in 1893 in Boun in der Provinz Chungchung statt. Mehr als 27 000 Donghak-Anhänger versammelten sich und forderten nicht nur die Rehabilitierung des hingerichteten Gründers Choi Che-Us sowie die Anerkennung der Donghak und die Bestrafung der korrupten Beamten, sondern verteidigten angesichts der zu-

²⁰⁶ Choi Dong-Hee, S. 273. Nach der Hinrichtung des Donghak-Gründers „Choi Che-U“ hat sein Nachfolger „Choi Si-Hyung“ 1883 die Lehre und Predigten Choi Che-Us zusammengestellt und ein Buch herausgegeben, das „Dongkyung-Daechun“ genannt wird.

²⁰⁷ Chai Soo-Il 1990, S. 53.

²⁰⁸ Vgl. Chai Soo-Il 1990, S. 56.

nehmenden politischen Bedrohungen und wirtschaftlichen Abhängigkeit auch die Nation gegenüber dem Ausland und kämpften für die Befriedigung des Volkes.²⁰⁹ Der Aufstand ist abermals an der Strategie der Zentralregierung gescheitert, die einerseits durch einen Sonderbeauftragten den Aufstand zu einer friedlichen Selbstauflösung überredete, andererseits versuchte, ihn mithilfe der militärischen Unterstützung Chinas niederzuschlagen. Als wichtige Gründe des Scheiterns sind die Uneinstimmigkeit innerhalb der Führung und fehlende Organisationen zu nennen.

Der große Massenaufstand brach in den Jahren 1894-1895 aus. Da die Ausplünderungsfeldzüge des Distriksvorstehers der Anlaß waren und die Aufständischen mehrheitlich Bauern waren, wird er Bauernaufstand bzw. Bauernrevolution genannt.²¹⁰ Die Aufständischen stürmten unter der Führung Chun Bong-Jun (1854-1895) mit Gewalt das Distriktsbüro und verteilten Getreide an das Volk.²¹¹ Obwohl sie schlecht bewaffnet waren – nämlich nur mit Bauern-Instrumenten, Bogen, Bambus-Spießen u.a. – konnten sie die Hauptstadt der Provinz Cholla erobern, in der das Zentrum der Aufständischen lag. Die Aufständischen gewannen im Lauf der Zeit immer mehr Sympathie des Volkes und breiteten sich innerhalb kurzer Zeit im ganzen Land aus. Ihre Zielsetzung wurde durch die „Vier-Punkte-Erklärung“ verkündet: „1) Niemanden töten und nichts zerstören; 2) Loyalität gegenüber dem König und Pietät gegenüber den Eltern, um die Nation zu retten und das Leben des Volkes zu sichern; 3) Japaner und Europäer aus Korea vertreiben und das heilige Tao ehren; 4) Die Herrschenden und Adligen vernichten und die Ständeverhältnisse wieder aufrichten, damit die heilige Lehre verwirklicht wird.“²¹²

²⁰⁹ Vgl. a.a.O., S. 57 und Yi Sang-Taek, S. 121ff.

²¹⁰ Wie die neue religiöse Idee der Donghak die Doghak- bzw. Bauernrevolution 1894 beeinflusste und welche Rolle sie dafür spielte, sind in der Donghak-Forschung heute umstritten. Einige, die den Bauernaufstand aus einer philosophischen und ideologischen Perspektive betrachten, weisen auf die Gleichheitsidee und den sozialreformatorischen Charakter der Doghak hin. Sie stellen fest, daß die Doghak als Religion für den Bauernaufstand eine wichtige Rolle gespielt hat. Allgemein vertreten Theologen, Philosophen und Religionswissenschaftler diese Meinung, zu nennen sind Choi Dong-Hee, Yun Sung-Bum, Kim Kyung-Jae u.a.. Andere, die den Bauernaufstand als soziopolitische Bewegung betrachten, sind der Meinung, daß die Donghakidee für den Bauernaufstand eine untergeordnete Rolle gespielt hat. Diese Meinung ist aus ihrer Sicht darin gegründet, daß der Führer des Bauernaufstandes, Chun Bong-Jun, ein nicht eifriger Gläubiger war, und die Gewaltbereitschaft der Aufständischen der Donghakidee eigentlich nicht entsprach. Allgemein vertreten Soziologen und Politologen diese Ansicht, zu nennen sind Ahn Byung-Uk, Shin Bok-Ryong u.a.. Vgl. Lee Gil-Yong, S. 1ff und Chai Soo-Il 1990, S. 55-56.

²¹¹ Aus diesem Grund wurde Chun Bong-Jun „Grüne Mungobohne-General“ genannt.

²¹² Shin Bok-Ryong 1985, S. 436. Die Vier-Punkte-Erklärung werden in den Zwölfpunkte-Reformprogramme der Donghak-Aufständischen weiter vertieft: „1) Beseitigung des Hasses zwischen der Regierung und den Donghakanhängern; 2) Bestrafung korrupter Beamter; 3) Bestrafung sich rechtswidrig verhaltender Reicher; 4) Bestrafung böswilliger Yangban bzw. konfuzianischer Gelehrten; 5) Verbrennung der Sklavenregister; 6) Verbesserung der Lebensbedingungen der Unterschicht und Abschaffung des „Pyongyang Gat“ (des Hutes als Kennzeichnung der Unwürdigen); 7) Erlaubnis für junge Witwen, sich wieder zu verheiraten; 8) Verbot rechtswidriger und willkürlicher Besteuerung; 9) Berufung von Beamten ohne Bezug auf ihre Herkunft; 10) Bestrafung derjenigen, die mit den Japanern verkehren; 11) Streichung der bisherigen

Im Lauf der Zeit waren die Donghak-Aufständischen über das ganze Land in 360 Kreisen durch 339 Basisorganisationen der Donghak-Anhänger mobilisiert worden. Die Zentralregierung der Chosun-Dynastie, die militärisch schwach war, hatte große Angst vor einem weiteren Vormarsch der Donghak und versuchte einerseits mit der Donghak-Armee einen Kompromiß zu schließen und die Reformprogramme der Donghak-Aufständischen anzunehmen, andererseits sie mit Hilfe von China und Japan niederzuschlagen. China schickte etwa 1500 und Japan mehr als 3000 Soldaten nach Korea.²¹³ Die Donghak-Armee leistete erbitterten Widerstand und mobilisierte in Kongchu der Provinz Chungchung über 100 000 Kämpfer. Deutlich in der Mehrzahl hatten sie keine Chance vor den ausgesprochen gut gerüsteten japanischen Armeen und mußte eine schwere Niederlage erleiden. Schließlich fiel auch Chongju, die letzte wichtige Station der Donghak-Aufständischen. Chun Bong-Jun wurde mit anderen Führern Ende Dezember 1894 verhaftet und im April des nächsten Jahres hingerichtet. Schätzungsweise nahmen drei Millionen Menschen an dieser Bauernrevolution teil, von denen 30 000-40 000 Menschen ihr Leben verloren.²¹⁴

Ein Grund für das Scheitern der Donghak-Revolution lag sicherlich im Mangel an modernen Waffen und einer systematischer Organisation sowie in fehlender Kampfstrategie. Ein wesentlicher Grund aber war, daß die Revolution in einer ideologischen Beschränktheit ausschließlich von Anhängern der Unterschicht und nicht von der Mittelschicht getragen und unterstützt wurde.²¹⁵

Trotz ihres Mißerfolgs hat die Donghak-Revolution in vielerlei Hinsicht eine große Bedeutung. Erstens hatte das einfache Volk, das unter dem Feudalismus litt, sein Subjekt-sein zum Ausdruck gebracht. Zweitens hat das Volk durch die Donghak-Bewegung versucht, die nationale Souveränität des Landes zu bewahren, während die Regierung und die Oberschicht sich den fremden Mächten anpaßten bzw. ohnmächtig waren.²¹⁶ Drittens blieb ihre revolutionäre Idee lebendig und setzte sich kontinuierlich fort, indem sie weitere soziale Bewegungen beeinflusste, z.B. die 1.-März-Unabhängigkeitsbewegung.

Nach dem Scheitern entwickelte sich die Donghak in verschiedenen Richtungen. Einige Donghak-Anhänger hatten sich der japanischen Kolonialmacht unterworfen, andere 1906 eine rein religiöse Organisation gegründet, die als Chundo-Religion bezeichnet wurde. Sie

staatlichen und privaten Schulden; 12) Gerechte Verteilung des Ackerlandes“ Park Myung-Chul, S. 25 und vgl. Chai Soo-Il 1990, S. 59-60.

²¹³ Vgl. Sohn Kyoo-Tae, S. 45.

²¹⁴ Vgl. a.a.O., S. 46 und Chai Soo-Il 1990, S. 61-62.

²¹⁵ Ham Sok-Hon nennt zwei Gründe, an denen die Donghak-Bewegung gescheitert war; erstens war sie wegen ihrer abergläubischen Elemente nicht progressiv genug, zweitens war sie eigentlich nicht fähig, das Minjung zu erwecken. Ham Sok-Hon 1982a, S. 321.

²¹⁶ In der Minjung-Theologie wird vor allem die positive Bedeutung des Donghakaufstandes hervorgehoben. Ahn Byung-Mu sagt: „Gott, der durch Mose Israel befreit hat, hat in der koreanischen Geschichte Chun Bong-Jun berufen.“ Ahn Byung-Mu 1990a, S. 25.

verzichtete auf politische Betätigung und konzentrierte sich immer stärker auf religiöse Angelegenheiten, z.B. das Erziehungswesen und die religiöse Bildung.²¹⁷ Andere schlossen sich der Untergrund-Organisation der „Privat-Befreiungsarmee“ an, die „Uiybyung“ (wörtlich: „gerechte Armee“) genannt wurde, und kämpften weiter gegen die japanische Kolonialmacht.²¹⁸

III.1.2. Die Samil-Undong (1. März-Unabhängigkeitsbewegung)

Im Jahre 1910 wurde Korea zu einer Kolonie Japans. Dies wurde durch zwei Verträge – den Protektoratsvertrag (1905) und den Annexionsvertrag – ermöglicht, die mit Unterstützung der westlichen Hegemonialmächte USA und England abgeschlossen wurden.²¹⁹

Neun Jahre nach Beginn der japanischen Besatzung entstand 1919 eine große Unabhängigkeitsbewegung in Korea. Zuerst wurde sie von den 33 Volksvertretern initiiert, die Führungspositionen in verschiedenen religiösen *Instituten* innehatten und überwiegend der Chundo-Religion, dem Buddhismus und dem Christentum angehörten. Ihre erste Aktion begann damit, daß sie am 1.3.1919 die Unabhängigkeitserklärung in Tae-Hwa-Kwan und gleichzeitig im Pagoda-Park in Seoul veröffentlichten. Danach verbreitete sich die Unabhängigkeitsbewegung rasch, und große Demonstrationen fanden im ganzen Land statt. Die Demonstranten nahmen die von Japan verbotene Nationalflagge „Taegukgi“, die die Vereinigung der Dualität von Yin und Yang bezeichnet, in ihre Hände und riefen „Hoch die Unabhängigkeit des Taehan!“.²²⁰ Obwohl diese Bewegung von den religiösen Führern initiiert war, waren die Teilnehmer und Teilnehmerinnen nicht nur Gläubige, sondern auch Nichtgläubige aus dem einfachen Volk, wie Schüler, Bauern, Hausfrauen u.a.. So betrachtet ist sie eine Bewegung des gesamten Volkes.

Die japanische Besatzungsregierung ging mit der ca. ein halbes Jahr andauernden Bewegung brutal um. So feuerte die japanische Polizei auf friedliche Demonstranten und verhaftete zahlreiche Menschen. Allein nach Angaben des japanischen Generalgouvernements am 22. Mai 1919 wurden in der Zeit zwischen dem 1. März und dem 8. Mai 6417 Menschen verhaftet. Von den Verhafteten waren 72 Buddhisten, 11 Konfuzianer, 1156 Chundo-Gläubige, 2 Sichun-Gläubige, 1562 Christen, 2659 Nichtgläubige und 955 Unbekannte.²²¹

²¹⁷ Vgl. Chai Soo-Il 1990, S. 62-63.

²¹⁸ Vgl. ebd.

²¹⁹ Vgl. Choo Chai-Yong, S. 69.

²²⁰ „Daehan“ ist eine offizielle Bezeichnung des Landes in der Übergangszeit von der reformierten Chosun-Dynastie 1894 zur japanischen Besatzung 1910.

²²¹ Vgl. Min Kyung-Bae 1983, S. 314. Nach einer anderen Angabe, die Hong I-Sup 1969 in der Tageszeitung „Donga-Ilbo“ veröffentlichte, wurden insgesamt 19 530 Menschen verhaftet, davon sind 220 Buddhisten,

Ein wichtiger Auslöser der Bewegung war das sog. Selbstbestimmungsrecht aller Völker, das der damalige Präsident Amerikas T. W. Willson (1856-1924) während des Ersten Weltkriegs 1918 in seinem 14-Punkte-Programm formulierte. Zum Ausdruck kam vor allem die große Sehnsucht des koreanischen Volkes nach Unabhängigkeit und Befreiung von der japanischen Kolonialmacht, die 1) die Meinungs-, Entscheidungs- und Glaubensfreiheit unterbunden hat, 2) die nationale und kulturelle Identität genommen hat, 3) eine unterschiedliche Behandlung zwischen Koreaner und Japanern in den Rechts- und Verwaltungsbereichen einführt, 4) den fruchtbaren Boden geraubt und 5) die Koreaner in die Manchurei vertrieben hat.²²²

Die „Samil-Undong“ war also nicht nur ein politischer Protest gegen Japan, sondern auch ein Ausdruck des historischen Bewußtseins des koreanischen Volkes.²²³

Nach Scheitern der Samil-Unabhängigkeitsbewegung nahm die Unterdrückung seitens der Japaner in vielen Bereichen deutlich zu. Japan unternahm weitere Versuche, die Unabhängigkeitsbewegung des koreanischen Volkes zu verhindern. Die Unabhängigkeitskämpfer wurden ständig verhaftet und mehrere Organisationen, z.B. politische Parteien und die Presse, die vor allem gegen Japan ausgerichtet war, wurden gewaltsam aufgelöst. Die Koreaner wurden gezwungen, ihre nationale Identität aufzugeben. Zur ideologischen Rechtfertigung ihrer Besatzungsherrschaft versuchte Japan, den Koreanern seine koloniale Geschichtsauffassung aufzudrängen. Daraus entstanden Verfälschungen der koreanischen Geschichte.²²⁴ Nach dieser Geschichtsauffassung wären die Koreaner in ihrer vergangenen Geschichte nie selbständig gewesen und deshalb auf Kolonialmächte angewiesen. So mußten alle Koreaner unter dem Druck Japans ihre koreanischen Namen in japanische umändern und am japanischen Kaiserkult (Kult des Shintoismus) teilnehmen.

Die wirtschaftliche Ausbeutung Koreas durch Japan wurde intensiviert. Korea stand während der gesamten Kolonialzeit als Reiskammer für Japan zur Verfügung. Nach der Boden-

346 Konfuzianer, 2238 Chundo-Gläubige, 14 Sichun-Gläubige, 3459 Christen, 9304 Nichtgläubige und 3904 Unbekannte. Aus Kim Yong-Bock 1984b, S. 189.

²²² Vgl. Min Kyung-Bae 1983, S. 305.

²²³ Der Minjungtheologe Kim Yong-Bock nennt dies „eine historische Transformation“. In diesem Zusammenhang untersucht Kim den Begriff „Volk“, der in den Dokumenten der „Samil-Undong“ häufig verwendet wurde; er stellt fest, daß „Volk“ einen anderen Bedeutungsinhalt hat als im konfuzianistischen Feudalismus und modernen Totalitarismus. Dies wird vor allem in den Ausdrücken „neues Volk“ und „Chon-Min“ (wörtlich: „das Volk des Himmels“), die parallel zum Begriff „Volk“ in der „Samil-Undong“ verwendet wurde, hervorgehoben. Nach Kim erschien das koreanische Volk als Subjekt der Geschichte, der die Geschichte des Leidens, der Schande und Unterdrückung überwindet und zugleich eine Hoffnung auf eine neue Welt in Gerechtigkeit, Freiheit und Gleichheit verwirklicht und schafft. So gesehen ist die „Samil-Undong“ als „Bewegung des Minjung“ zu bezeichnen, die reformorientiert war und zum Teil einen apokalyptischen Charakter hatte. Vgl. Kim Yong-Bock 1984b, S. 194-195.

²²⁴ Es ist leider wenig bekannt - vor allem im Westen -, daß nicht nur die koreanische, sondern auch andere asiatische Geschichtsbücher, die von japanischen Historikern verfaßt bzw. interpretiert wurden, mehr oder weniger gefälscht worden sind.

reform von 1918 mußten 1919 ein Fünftel und 1932 die Hälfte der gesamten Reisernte an Japan geliefert werden. Die politische Unterdrückung und wirtschaftliche Ausbeutung erreichte während des Zweiten Weltkrieges ihren Höhepunkt. Abgesehen davon, daß Korea in dieser Zeit als Lieferant von Kriegsmaterials benutzt wurde, wurden viele koreanische junge Männer als Soldaten im Krieg für Japan eingesetzt. Viele koreanische junge Frauen wurden auf der Straße wie Jagdwild gefangen und in die Kriegsgebiete geschickt, wo sie zur Prostitution gezwungen wurden.²²⁵

III.1.3. Die „19. April“-Studentenrevolution

Obwohl Korea im Jahre 1945 von der japanischen Kolonialherrschaft befreit wurde, war die lange ersehnte Unabhängigkeit noch nicht verwirklicht. Die koreanischen Halbinsel wurde im Norden von der Sowjetunion und der Süden von den USA unter dem Vorwand der Aufsichtspolitik besetzt. Dies hat im Grunde überhaupt nichts mit einer Verteilung der internationalen Rolle und Verantwortung zu tun, sondern entstand aus einem ideologischen Machtkampf beider Länder.

Trotz heftiger Widerstände des koreanischen Volkes gegen die Aufsichtspolitik in beiden Ländern kam es im Süden am 15. August 1948 zur Gründung des prokapitalistischen Regimes „Republik Korea“ unter President Rhee Sung-Man; am 9. September 1948 wurde im Norden das prokommunistische Regime die „Koreanische Demokratische Volksrepublik“ unter Ministerpräsident Kim Il-Sung ausgerufen. Damit war der grausame Korea-Krieg (1950-1953) vorprogrammiert. Er konnte zwar durch den Waffenstillstandsvertrag beendet werden; dies war jedoch keine Garantie für eine selbständige Nation, sondern lediglich eine endgültige Teilung der Nation, die heute noch gilt.

Die gesamte Regierungszeit von Präsident Rhee Sung-Man (1948-1960) war eine „Chaoszeit“, die durch ein diktatorisches Regime, gesellschaftliche Unordnung und wirtschaftliche Mißerfolge gekennzeichnet waren. Mehrmaliger Wahlbetrug, vor allem die Wahlmanipulation, die am 15. März 1960 von Ministerpräsident Rhee Gi-Bung durchgeführt wurde, war der entscheidende Anlaß der Studentenrevolution. Nach der Wahlmanipulation fand eine große Demonstration am 15. März in Masan statt und danach auch in verschiedenen anderen Städten, vor allem in Seoul.²²⁶ Da Studenten die Initiatoren dieser Bewegung wa-

²²⁵ Nach der Normalisierung der Beziehungen zwischen Korea und Japan im Jahr 1965 ist diese Problematik heute noch als ungelöster Konflikt geblieben, da die japanische Regierung diese Tatsache nicht offiziell anerkannte und sich entschuldigte. Die Bezeichnungen „Dienerinnen“, „Prostituierte“ oder „Zwangsprostituierte“, die von japanischen aber auch gelegentlich koreanischen Journalisten verwendet werden, sind inakzeptabel, da die Frauen „Kriegsopfer“ waren.

²²⁶ Die Studenten waren sehr kritisch gegenüber der Regierung des Rhee-Regime und erkannten schon vor dem 15. März den Versuch der Wahlmanipulation. So demonstrierten sie bereits am 28.02.1960 in „Taegu“.

ren, wird sie Studentenaufstand bzw. -revolution genannt. Im Laufe der Zeit nahmen auch Professoren, Schüler und einfaches Volk in zunehmendem Maße an den Demonstrationen teil.²²⁷ Der Protest erreichte seinen Höhepunkt, als die Demonstranten sich am 19. April 1960 um Kyung-Mu-Dae in Seoul, dem Hauptquartier der Polizei, versammelten und gegen die korrupte Regierung protestierten. Die Auseinandersetzung zwischen Demonstranten und Polizei war so heftig wie ein Straßenkampf im Krieg. Viele Demonstranten, vor allem Studenten und Schüler, haben während dieses Kampfes ihr Leben verloren oder wurden verletzt. Acht Tage später zog der Präsident Rhee Sung-Man seine Konsequenzen, die die Auflösung seiner „Liberalen Partei“ und damit das Ende des Rhee-Regimes besiegelte.

Daß die Studentenrevolution in so kurzer Zeit ihr Ziel erreichen konnte, lag erstens in dem neutralen Verhalten des Militärs und zweitens darin begründet, daß Rhee angesichts des Blutvergießens von jungen Menschen auf seinen Machtanspruch verzichtete. Ein nicht zu unterschätzender Grund liegt im politischen Bewußtsein des Volkes, vor allem der Studenten, die trotz spärlicher Erfahrungen mit der Demokratie bereits in jener Zeit relativ gewachsen war.

Zieht man das Scheitern der Bauern-Revolution und der Samil-Unabhängigkeitsbewegung sowie viele frühere Aufstände des Volkes in Betracht, hat der Erfolg der Studentenrevolution eine besondere Bedeutung. Obwohl die Hoffnung auf die Demokratisierung des Landes und bessere Lebensbedingungen nur ein Jahr später durch den Militärputsch von Park Chung-Hee zerstört wurde, setzte sich der Geist der Studentenrevolution über die Minjungbewegung hinaus bis zur endgültigen Demokratisierung des Landes fort. Dieser Bedeutung entsprechend steht auf der Gedenktafel für die Studentenrevolution in Sujuri: „Die Geschichte des 19. April 1960 weist darauf hin, daß die Tradition des Blutes, derzufolge man für die Gerechtigkeit sein eigenes Leben opfern kann, in den Blutadern der Jungen unseres Landes lebendig ist. Die Studenten und Schüler, die gegen die Ungerechtigkeit und Korruption kämpften, haben mit der Kraft der Gerechtigkeit die Räder der Geschichte recht aufgestellt. 85 Seelen der Jugend, die dem Altar der Demokratie das Blut weihten, wurden so zum Schutzgott der Nation...“

III.1.4. Der Kwangju-Aufstand im Mai 1980

Der Kwangju-Aufstand im Mai 1980 war einer der letzten traurigen Höhepunkte der Leidensgeschichte des koreanischen Minjung. Nach der Ermordung des Diktators Park Chung-Hee kam Chun Doo-Hwan, damals Generalmajor und eifriger Anhänger von Park, am

²²⁷ Die Demonstrationen der Studenten bekamen Unterstützung von der einfachen Bevölkerung, die z.B. Essen, Getränke und Medikamente brachte, oder sich den Demonstranten anschloß. So gesehen kann man die Studentenrevolution durchaus als „Revolution des Volkes“ zu bezeichnen.

12.12.1979 mit Hilfe seines verbündeten Generalmajor Roh Tae-Woo an die Macht. Chun verhaftete viele ranghohe Generäle, die mit den Attentätern sympathisierten oder gegen den Militärputsch waren. Offiziell und formal übernahm Choi Kyu-Ha, Parks letzter Premierminister, das Präsidentenamt, aber Chun hatte bereits die wahre Macht in seinen Händen. Einerseits beobachtete die koreanische Bevölkerung diese Entwicklung mit Sorge, andererseits hoffte sie immer noch auf eine Demokratisierung des Landes, die vor allem Oppositionspolitiker mit großer Zuversicht in Gang zu setzen versuchten. Dies scheiterte jedoch daran, daß Chun Doo-Hwan den Oppositionsführer Kim Dae-Jung und mehr als 1000 Demokraten im Mai 1980 zwecks Machtverstärkung verhaftet hatte. Die Verhaftung von Kim Dae-Jung löste im ganzen Land Unruhen aus, vor allem in Kwangju, der Hauptstadt der südwestlichen Provinz Cholla-Namdo, welche die Heimatprovinz von Kim Dae-Jung ist. Am 18. Mai 1980 fanden friedliche Demonstrationen in Kwangju statt, die meistens von Studenten initiiert waren. Trotzdem setzte Chun Doo-Hwan Fallschirmtruppen ein, die mit unbeschreiblicher Brutalität gegen die unbewaffneten Demonstranten vorgingen. Diese übertriebene militärische Aktion veranlaßte den Aufstand, der nicht nur von Studenten, sondern auch von Schülern, Fabrikarbeitern, Straßenhändlern u.a. – also der einfachen Bevölkerung in Kwangju – getragen wurde. Der Widerstand war derart heftig, daß sich einige Zugang zum Waffenlager der Kaserne und der Polizei verschaffen und Waffen an die Bevölkerung verteilen konnten. In dieser ca. 10 Tage lang andauernden gewaltigen Auseinandersetzung wurden viele Menschen verletzt und kamen ums Leben, unter ihnen viele minderjährige Schüler. Die Zahl der Toten schwankte je nach Quellenangabe; nach Angaben der Regierung etwa 200, nach Berichten von Augenzeugen ca. 3000.²²⁸

Nach dem Massaker verstärkte Chun unbeeindruckt die Repressionen. So kam eine neue Verhaftungswelle, und alle politischen Parteien wurden aufgelöst und politische Tätigkeiten bestimmter Personen verboten. Während dieser Maßnahmen wurde der bereits verhaftete Kim Dae-Jung²²⁹ zuerst zum Tode verurteilt, dann die Strafe aufgrund weltweiter Proteste zu lebenslanger Haft umgewandelt.

Trotz der harten Unterdrückung hörte der Kampf des Volkes gegen das Militärregime nie auf. So fanden Demonstrationen in der Zeit des Chun-Regimees fast täglich statt, vor allem

²²⁸ Vgl. Lienemann-Perrin 1992, S. 128, Fußnote 22 und Ahn Byung-Mu 1990a, S. 25.

²²⁹ Kim Dae-Jung wurde Dezember 1997 als neuer Präsident gewählt und trat Februar 1998 sein Amt an. Während sein Vorgänger Kim Young-Sam mit Unterstützung der von Diktator Chun Doo-Hwan gegründeten „Demokratische Gerechtigkeitspartei“ zwar Präsident wurde, aber seine Reformpolitik nicht vollständig durchsetzen konnte, hat Kim Dae-Jung als Oppositionsführer erstmals in der koreanischen Geschichte die Regierung übernommen. So gesehen begann mit Kim Dae-Jung eine wahre Demokratisierung Koreas, deren weitere Realisierung davon abhängt, ob Kim Dae-Jung als ein ehemaliger Führer der Minjungbewegung seine politische und gesellschaftliche Reform angesichts einiger Widerstände wie der jüngst aufgekommenen Wirtschafts- und Finanzkrise des Landes durchsetzen wird.

der Protest der Studenten und Arbeiter. Allein in den Jahren 1986 und 1987 haben sich über 30 Studenten und Arbeiter aus Protest selbst verbrannt.

III.2. Minjung-Theologie als theologische Grundlage der Minjunggemeinden

Einige Theologen und Pfarrer, die theologisch progressiv eingestellt und sozial engagiert waren, nahmen an der Minjungbewegung direkt teil. Aufgrund dieses politischen und sozialen Engagements und ihres kompromißlosen Standpunktes wurden sie nicht nur von den traditionellen Kirchen abgelehnt, sondern auch von der herrschenden Regierung in brutalster Weise unterdrückt. Als Beispiel sei auf einige Theologieprofessoren verwiesen, denen aufgrund ihrer Sympathie und Teilnahme an der Minjungbewegung die Lehrbefugnis entzogen wurde und die darüber hinaus Gefängnisstrafen²³⁰ verbüßen mußten. Für sie wurde das zunächst nur oberflächlich erfaßte Minjung nun durch das Leiden und die Erniedrigung in der Haft konkret erfahrbar. Durch diese Erfahrung waren jene Professoren bestrebt, das Leiden des Minjung theologisch zu erklären und darzustellen. Man begann aus der Perspektive des Minjung, die Bibel neu zu lesen und zu interpretieren. Um Minjung besser zu verstehen, befaßte man sich mit dessen Geschichte, Religion und Kultur.²³¹ So entstand die Minjung-Theologie aus den Erfahrungen, die die andersdenkenden Theologen und Pfarrer in der Gefangenschaft und im Minjung-Ereignis gemacht haben. Mit anderen Worten: Die biblische Tradition begegnete der koreanischen Minjungtradition.²³²

In progressiv gestimmten Kreisen der etablierten koreanischen Kirchen ist die bereits untersuchte Minjungbewegung von Theologen interpretiert und als „Minjung-Theologie“ etabliert worden. Die Minjung-Theologie ist von der traditionell-orientierten koreanischen Theologie und den bestehenden Kirchen als eine fragwürdige theologische Bewegung betrachtet worden. Die sog. „Väter der Minjung-Theologie“, Ahn Byung-Mu und Suh Nam-Dong und ihre Begleiter bzw. Nachfolger Hyun Hyun-Hak Hyun, Kim Yong-Bock u.a. stellten sich sowohl der theologischen Diskussion in Südkorea als auch im Ausland.

Im Jahr 1979 fand die „Asian Theology Conference“ in Seoul statt, wo das Wort „Minjung-Theologie“ von den koreanischen Theologen erstmals öffentlich verwendet wurde.²³³ Diese Wortschöpfung darf aber nicht über die Tatsache hinwegtäuschen, daß die Minjunggemeinden bereits Anfang der 70er Jahre existierten und daß die UIM (Urban Industrial

²³⁰ Ihr Gefängnisaufenthalt wird von ihnen „Taufe im Leiden“ (vgl. Lk 12:50) genannt.

²³¹ Vgl. Hyun Young-Hak 1990a, S. 19.

²³² Vgl. Park Jae-Soon 1990a, S. 286.

²³³ Vgl. Suh Kwang-Sun David 1983, S. 41-42.

Mission) 1971 organisiert worden war. Damit soll hier das Mißverständnis aufgeklärt werden, wonach die Minjungbewegung bzw. die Demokratiebewegung aus der Minjung-Theologie hervorgegangen ist. Wie gezeigt wurde, verhielt es sich in Wirklichkeit umgekehrt: Das Minjung-Ereignis und die Minjungbewegung sind der Entstehung der Minjung-Theologie, die das Minjung-Ereignis und die Minjungbewegung darstellt und erklärt, vorangegangen.²³⁴ Wenn also in diesem Kapitel die Minjung-Theologie als theologische Grundlage der Minjunggemeinden dargestellt wird, dann ist damit kein zeitliches Verhältnis gemeint, sondern ein sachliches. Die Minjunggemeindebewegung hat sich in ihrer Entwicklung an minjungtheologischen Arbeiten orientiert und sie zur Interpretation ihrer eigenen Situation und zur Formulierung ihrer Wünsche und Ziele herangezogen. Im folgenden werden daher die Orientierungsmaßstäbe beleuchtet, welche die Minjung-Theologie hervorgebracht hat, und zwar zunächst die minjungtheologische Interpretation der biblischen Texte und der kirchengeschichtlichen Überlieferungen (IV.2.1.). Im Anschluß daran werde ich die Eigenständigkeit der Minjung-Theologie in systematischer Perspektive herausarbeiten und dazu ihre theologischen Charakteristika zusammenstellen (IV.2.2.). Schließlich werde ich auf die Interdependenz von Minjung-Theologie und Minjunggemeindebewegung eingehen (IV.2.3.).

III.2.1. Biblische und kirchengeschichtliche Paradigmen der Minjung-Theologie

Aus minjungtheologischer Perspektive besteht die dringlichste theologische Aufgabe der koreanischen Kirche in einer Neu-Interpretation der „Missio Dei“.²³⁵ Suh Nam-Dong zufolge sind dabei drei zentrale Bezugspunkte zu beachten, die auch ganz allgemein als die Paradigmen der Minjung-Theologie verstanden werden: Zu nennen sind „1) die Ereignisse von Exodus und der Kreuzigung, 2) die diese Tradition aufnehmende Kirchengeschichte, und 3) die Tradition der Minjungbewegungen in der koreanischen Geschichte.“²³⁶ In minjungtheologischer Sicht handelt es sich bei diesen Paradigmen um Minjungtraditionen, die in der Bibel und auch in der koreanischen Geschichte zu finden sind.²³⁷ Sie sind für die Minjunggemeindebewegung wichtige Leitbilder und Interpretationshilfen für das Verstehen der eigenen Situation geworden.

Nachdem auf die Widerstandstraditionen in der koreanischen Geschichte bereits im vorangegangenen Kapitel eingegangen wurde, werden nun im folgenden die von der Minjung-Theologie entwickelten biblischen und die kirchengeschichtlichen Paradigmen zusammen-

²³⁴ Vgl. Kim Myung-Soo, S. 35 und Kröger 1992, S. 39.

²³⁵ Vgl. Suh Nam-Dong 1984b, S. 175.

²³⁶ Suh Nam-Dong 1984b, S. 176.

²³⁷ Vgl. Ahn Byung-Mu 1990a, S. 35ff; Suh Kwang-Sun 1990b, S. 43ff; Kim Yong-Bock 1990a, S. 507ff und ders. 1990b, S. 186ff.

gestellt, und zwar zuerst die alttestamentlichen Paradigmen (IV.2.1.1.), dann die neutestamentlichen und schließlich die unter Bezugnahme auf die Kirchengeschichte entwickelten (IV.2.1.3.).

III.2.1.1. Altes Testament

Bei der Auseinandersetzung mit alttestamentlichen Texten wird vonseiten der Minjung-Theologie betont, daß sie als Glaubensbekenntnis Israels entstanden sind. Daher ist es selbstverständlich, daß Gott als der Gegenstand des Glaubensbekenntnisses und das Volk Israel als die Bekenner dieses Gottes in der alttestamentlichen Theologie behandelt werden. In diesem Zusammenhang behauptet der Alttestamentler Kim Chung-Choon: „Es gibt in der Theologie eine vorherrschende Frage zum Inhalt des Glaubensbekenntnisses. Aber die Frage, wer sich zum Glauben bekennt, ist nicht weniger wichtig als die Frage nach dem Gegenstand und dem Inhalt des Glaubensbekenntnisses. Es ist allein nicht ausreichend, daß der Gottesbegriff mit den Vorstellungen vom Handeln und Charakter Gottes in der Alttestamentlichen Theologie aufgeklärt werden, sondern es ist wichtig, die Existenz des Menschen zu verstehen, der an Gott glaubt.“²³⁸ In diesem Zusammenhang wird der besonderen Situation der Israeliten zentrale Aufmerksamkeit geschenkt: Sie waren bis zur Bildung eines vereinigten Volkes zum Teil ohne festen Wohnsitz und wurden in Ägypten als Sklaven gefoltert und unterdrückt.²³⁹ Soziologisch gesehen handelt es sich um Menschen, die außerhalb der gesellschaftlichen Prestige-Struktur standen. Jahwe hat die Wehklage der Israeliten, die die Ägypter mit Frondienst beschwerten, gehört und sich an seinen Bund erinnert (Ex 6,5). Dieser Gottesbund mit seinem Volk ist der Ursprung der Israel-Gemeinschaft. Daher ist ihm von minjungtheologischer Seite besondere Beachtung gewidmet worden. Minjungtheologen sehen „im Exodus-Geschehen den geheimen Mittelpunkt der ganzen Hebräischen Bibel“²⁴⁰. Folglich stellt das Exodusereignis im AT eines der Paradigmen für die Minjung-Theologie dar (IV.2.1.1.1.).²⁴¹ Darüber hinaus hat sich die Bewegung der Propheten als Paradigma herausgebildet (IV.2.1.1.2.).

III.2.1.1.1. Der Stämmebund Altisraels

Ausgangspunkt der minjungtheologischen Rekonstruktion des Exodusverständnisses bildet Suh Nam-Dongs Kritik, daß dem traditionellen Christentum der Bezug zur sozialen Wirk-

²³⁸ Kim Chung-Choon 1982, S. 33.

²³⁹ Sie werden als „Hapiru“ bezeichnet, die allgemein mit den Hebräern verglichen werden. Nach Gunneweg waren „Hapiru“ und „עִבְרִי“ (Hebräer) keineswegs ein einheitliches Volk, sondern eine Menschengruppe, die als Wanderer eine untere Schicht relativ zu den Einheimischen bildete bzw. in der antiken Ackergesellschaft weder Landbesitz noch Rechte hatten. Vgl. Gunneweg, S. 33ff.

²⁴⁰ Kröger 1992, S. 53. Vgl. auch Ahn Byung-Mu 1987b, S. 139ff und Suh Nam-Dong 1984b, S. 178ff.

²⁴¹ Vgl. Suh Nam-Dong 1984b, S. 178.

lichkeit verloren gegangen ist. Es habe keine revolutionäre Kraft in der Geschichte entfaltet, welche die Lebenssituation des Minjung verbessert hat.²⁴² Im Kontext dieser Kritik weist er auch darauf hin, daß das Exodusereignis im Christentum zweitausend Jahre lang lediglich als ein religiöses Symbol betrachtet wurde, obwohl es in Wirklichkeit ein zentrales historisches Ereignis ist, daß auf konkrete politische und wirtschaftliche Voraussetzungen zurückzuführen ist.²⁴³

Von diesem Hinweis Suhs ausgehend betonen Minjungtheologen, daß das Exodusereignis politisch begründet war und „auf dem sozioökonomischen Hintergrund der konkreten Sklavenbefreiung“²⁴⁴ verstanden werden muß.²⁴⁵ So stellt Ahn Byung-Mu heraus, daß die Menschen, die unter der Herrschaft des Pharaos in Ägypten litten und im Exodus-Ereignis befreit wurden, „Hapiru“ waren.²⁴⁶ In Kanaan gab es ebenfalls Menschen, die von feudalistischen Herrschern versklavt und ausgebeutet wurden. Ahn zufolge haben sich diese „Hapiru“ mit denen, die sich aus Ägypten befreit hatten, in Kanaan solidarisiert und schließlich eine Kommunität gegründet, um gemeinsam gegen die Unterdrückung, der sie dort ausgesetzt waren, zu kämpfen.²⁴⁷ Er stützt sich dabei auf die in der alttestamentlichen Forschung bekannte These vom „altisraelistischen Stämmebund“²⁴⁸ und interpretiert den Zusammenschluß von den „Hapiru“ aus Ägypten mit denen aus Kanaan als „zweiten Exodus“²⁴⁹. Die dadurch entstandene Kommunität ist vor allem durch zwei Merkmale gekennzeichnet: Monojahwismus und Autonomie.

Der Monojahwismus war das Bekenntnis der Gemeinschaft, daß Jahwe der einzige Herrscher ihrer Kommunität sei. Neben Jahwe sollte niemand Macht ausüben, was zugleich ein absolutes Nein zu Herrschaftsausübung von Menschen über Menschen bedeutet. Ahn weist in diesem Zusammenhang daraufhin, daß die Spannung, die sich für diese Frühzeit Israels im AT abzeichnet, oft als Rivalität von Jahwe- und Baalskult und damit als rein religiöser

²⁴² Vgl. a.a.O., S. 179.

²⁴³ Vgl. ebd.

²⁴⁴ Ebd. und Suh In-Suk, S. 81ff.

²⁴⁵ Damit ist nur eine Seite des Exodusereignisses herausgestellt. Denn es darf nicht übersehen werden, daß für die hebräischen Sklaven der Glaube vorausgesetzt werden mußte, in dem die Herrschaft des Pharaos abgelehnt und auf Gott als Herrn und Befreier schauen läßt. Um das Exodusereignis als ein Befreiungsereignis zu verstehen, ist auch immer die religiöse Dimension, d.h. die Vertragsbeziehung zwischen Gott und den hebräischen Sklaven zu berücksichtigen.

²⁴⁶ Ahn Byung-Mu 1989, S. 20.

²⁴⁷ Ahn Byung-Mu 1990a, S. 28-29. Nach N. K. Gottwald war das Eroberungsereignis Kanaans ein Bauernaufstand. Vgl. Gottwald, S. 244 und Dietrich, S. 242-243. Diese Hypothese wirft allerdings zwei Fragen auf: 1.) Was ist der Inhalt des Bauernaufstandes? 2.) Wie konnten die Hebräer, die als Wanderer aus einer Normadenkultur stammten, im Prozeß der Umsiedlung nach Kanaan zu Bauern werden?

²⁴⁸ Ahn Byung-Mu 1989, S. 29.

²⁴⁹ Ebd.

Konflikt gedeutet wird.²⁵⁰ Diese Sichtweise vernachlässigt aber, daß der Jahwekult die Religion der „Hapiru“ repräsentiert, während der Baalskult die Ideologie der Herrschenden ist.²⁵¹ Der Kampf zwischen Jahwe und Baal versinnbildlicht also den Kampf zwischen „Hapiru“ und Herrschenden,²⁵² und dem Monojahwismus kommt „ein eindeutig politischer Aspekt“²⁵³ zu.

Ebenso wie dieser politische Monojahwismus kennzeichnet die neu entstandene Kommunität das Merkmal der Autonomie. Ahn begreift sie als eine ca. 200 Jahre bestehende klassenlose Gesellschaft, in der es keine Herrschenden und keine Beherrschten gab und alle Gesellschaftsmitglieder eine autonome Lebensführung praktizieren konnten.²⁵⁴ Zwar fanden sich auch in dieser Gemeinschaft Führer, die „Richter“, aber im Unterschied zu den Fürsten und Königen wurden sie vom Volk gewählt. Außerdem nahmen sie nur dann eine Führungsposition ein, wenn sich die Gemeinschaft in einer Krise befand, etwa wenn sie sich im Krieg befand oder durch ein anderes Unglück getroffen wurde. Das so geformte Ur-Israel versteht Ahn als „das Modell einer Minjung-Kommunität“²⁵⁵.

Die Minjung-Kommunität wurde dadurch zerstört, daß David das durch den Kampf gegen die Philister geschwächte Nordisrael eroberte und Großisrael gründete. In der darauf folgenden Zeit erlaubte Gott ein Königreich zu errichten, das in der Anfangsphase durch die Könige Saul, David und Salomon beherrscht wurde. Die Erlaubnis Gottes setzte aber voraus, daß die Könige dem Gottesvolk dienen und es unterstützen sollten. Doch die israelitischen Könige haben den Willen Gottes in ihrem Sinn und nicht zum Nutzen des israelitischen Volkes umgedeutet. Der Glaube wurde zur Ideologie²⁵⁶, und auf diese Weise wurde die ideale Minjung-Kommunität beendet. Nach Ahn begann „eine neue Leidenszeit für Passionszeit des Minjung“²⁵⁷.

III.2.1.1.2. Die Bewegung der Propheten

In der alttestamentarischen „Passionszeit“ des Minjung traten die Propheten auf. Sie kritisierten die Könige und andere der herrschenden Schicht, und ihre Kritik bezog sich dabei

²⁵⁰ Vgl. a.a.O., S. 20.

²⁵¹ Nach Song Gi-Duk werden die Götter des alten Orients als ein Symbol der herrschenden Klassen verstanden, die irdischen Mächten dienten und diese unterstützten, während Jahwe im AT als Symbol des Protestes gegen die Rationalisierung der Macht auftritt. Diese Symbolisierung gründet in einem historischen Ereignis, nämlich in der Befreiung des Volkes Israels aus der ägyptischen Knechtschaft durch Jahwe. Song Gi-Duk 1986, S. 90.

²⁵² Vgl. Ahn Byung-Mu 1989, S. 20.

²⁵³ Ahn Byung-Mu 1989, S. 20.

²⁵⁴ Vgl. ebd.

²⁵⁵ Vgl. ebd.

²⁵⁶ Vgl. Suh Nam-Dong 1983, S. 237 und Ahn Byung-Mu 1987b, S. 55.

²⁵⁷ Ahn Byung-Mu 1989, S. 20.

nur gelegentlich auf religiöse, vorwiegend aber auf politische und soziale Sachverhalte. Das Unrecht und die Verderbnisse der Könige und Herrschenden war allen 17 Propheten, die im AT erwähnt werden, als Gegenstand ihrer Kritik gemeinsam, obwohl sie in jeweils unterschiedlichen Epochen lebten und ihre Kritik in unterschiedlicher Weise akzentuierten.

In der alttestamentlichen Forschung in Korea war bis zur Minjung-Theologie eine Prophetenforschung vorherrschend, die sich mit dem Gottes- und Geschichtsverständnis der Propheten befaßte. Die Minjung-Theologie macht in diesem Zusammenhang darauf aufmerksam, daß die Forschung sich weniger für die Frage interessierte, wie das einfache Volk (Minjung) damals lebte bzw. unterdrückt, gefoltert und ausgebeutet wurde. Der Grund liegt nach Kim Chung-Choon im Fehlen der soziologischen Dimension.²⁵⁸ Wenn die Botschaft der Propheten jedoch aus der Perspektive des Minjung betrachtet wird, wird klar, daß die Propheten in der Tat die Leidenssituation des Minjung vertraten, und den Gotteswille und die Stimme des Minjung nicht voneinander getrennt sahen.²⁵⁹ Einige Propheten, die sogenannten Unheilspropheten, behaupteten sogar, daß Königreiche zusammenbrechen werden. Die Bewegung der Propheten war im Grunde ein Versuch, Gerechtigkeit einzuklagen, das Recht der Armen und Unterdrückten auf Freiheit und Menschenwürde zu bewahren und auf diesem Weg den Bund Gottes mit seinem Volk wiederzuerstellen. Es ist eindeutig, daß es sich bei dieser Bewegung nicht nur um die religiöse Frage, sondern auch um das soziale Problem des Minjung handelt. Für das 10. Jahrhundert v.Chr. kann in Israel eine weitreichende soziale Homogenität belegt werden. Dagegen finden sich im 8. Jahrhundert v.Chr. starke Gegensätze von Reich und Arm.²⁶⁰ Daher geht die Minjung-Theologie davon aus, daß sich diese sozialen Konflikte in den Reden und Handlungen der Propheten deutlich erkennen lassen. Genannt werden dabei etwa die Geschichte von König Ahab, der Nabots Weinberg raubte (1Kön 21,1-9; 21,11-20), und die Tätigkeit der Propheten Amos, Jesaja, Jeremia, Micha u.a.. Zwei Beispiele können den minjungtheologischen Interpretationsansatz verdeutlichen:

Das erste Beispiel ist bei dem Propheten Amos zu finden. Amos, der als „Prophet der Gerechtigkeit“ bezeichnet wird, klagte die Ungerechtigkeit, Verderbnisse, Unmäßigkeit der Freizügigkeit in der gesamten Gesellschaft Israels an. Sein Anliegen war es, daß die Rechte und die Position des Gottesvolkes gemäß dem Gottesgesetz gerecht wiederhergestellt werden soll. Seine Kritik zielt nicht nur auf eine bestimmte Gruppe, sondern auf das ganze Israel. Bei aufmerksamer Betrachtung des Hauptgegenstandes seiner Sozialkritik wird jedoch deutlich, daß Amos Leiden und Leben der Armen und Unterdrückten ins Auge gefaßt hat

²⁵⁸ Vgl. Kim Chung-Choon 1982, S. 44.

²⁵⁹ Vgl. Ahn Byung-Mu 1990a, S. 30.

²⁶⁰ Crüsemann stellt in seiner Dekalogforschung fest, daß die Dekalogfassung in der Zeit nach dem 8. Jahrhundert v. Chr. formuliert worden ist. Crüsemann, S. 23.

und ihrer Rechte konsequent vertrat: „Sie treten den Kopf der Armen in den Staub und drängen die Elenden vom Wege...Und bei allen Altären schlemmen sie auf den gepfändeten Kleidern und trinken Wein vom Gelde der Bestraften im Hause ihres Gottes“ (Am 2,7-8).

Anhand dieses Verses kann die damalige Lage leicht verdeutlicht werden: Die Armen in den Städten verpfändeten für ihren Lebensunterhalt oder für fällige Steuerzahlungen ihre eigene Kleidung und die Armen in den Bauerndörfern mußten statt der Steuer Wein als Strafe geben. Amos klagte die Unterdrücker und Privilegierten an, die keine Rechte achteten und Schätze von Frevel und Raub in ihren Palästen sammelten (Am 3,10). Er prophezeite, daß die Schwelgerei und Eigenmächtigkeit der Reichen und Herrschenden den Tag des Herrn als den Tag des Gerichts provozieren werde (Am 5,18ff). Damit wird deutlich, daß Amos ein Prophet ist, der für die Menschenrechte und die materielle Gleichheit des Minjung kämpfte. Aus diesem Grund behauptet Kim Chung-Choon, daß die Theologie von Amos als „Minjung-Theologie“ bezeichnet werden kann.²⁶¹

Das zweite Beispiel ist bei Micha zu finden. Micha tadelte die Machthaber, die dem Minjung Unrecht tun, wie folgt: „Weh denen, die Schaden zu tun trachten und gehen mit bösen Gedanken und auf ihrem Lager, daß sie es früh, wenn es licht wird, vollbringen, weil sie Macht haben! Sie reißen Äcker an sich und nehmen Häuser, wie sie's gelüftet. So treiben sie Gewalt mit eines jeden Hause und mit eines jeden Erbe“ (Mi 2,1-2). Dieser Geschichte ist zu entnehmen, daß Gott in Solidarität mit dem Minjung und auf der Seite des Minjung steht.

Die prophetische Tradition als Überlieferung der Solidarität Gottes mit dem Minjung spiegelt sich auch in der Idee des „leidenden Knechts“ direkt wider,²⁶² und wird in der „Apokalypik“ fortgesetzt. Dies ist näher zu erläutern:

Nach dem Tode Solomons wurde sein Königsreich in 926 v. Chr. in ein südliches Juda und ein nördliches Israel aufgeteilt, das 586 v. Chr. durch einen babylonischen Angriff zugrunde gegangen ist, wie bereits Propheten vorausahnten. Nach der ausländischen Besatzungszeit mußten die Herrschenden und Landbesitzer Israel aufgeben und wurden als Geiseln ins

²⁶¹ Kim Chung-Choon 1982, S. 48.

²⁶² „Fürwahr, er trug unsere Krankheit und lud auf sich unsere Schmerzen. Wir aber hielten ihn für den, der geplagt und von Gott geschlagen und gemartert worden wäre. Aber er ist um unsrer Missetat willen verwundet und unsrer Sünde willen zerschlagen worden. Die Strafe liegt auf ihm, auf daß wir Frieden hätten, und durch seine Wunden sind wir geheilt...Wenn er sein Leben zum Schuldopfer gegeben hat, wird er Nachkommen haben und in die Länge leben, und des Herrn Plan wird durch seine Hand gelingen. Weil seine Seele sich abgemüht hat, wird er das Licht schauen und die Fülle haben. Und durch seine Erkenntnis wird er, mein Knecht, der Gerechte, den Vielen Gerechtigkeit schaffe; denn er trägt ihre Sünden. Darum will ich ihm die Vielen zur Beute geben, und er soll die Stärken zum Raube haben, dafür daß er sein Leben in den Tod gegeben hat und den Übeltätern gleichgerecht ist und er die Sünde der Vielen getragen hat und für die Übeltäter gebeten“ (Jes 53, 4-12).

Ausland deportiert. Die Unterdrückten durften im Land bleiben, weil sie keinen raubbaren Besitz hatten. Sie wurden von den im Ausland lebenden Geiseln als „עַם הָאָרֶץ“ (‘amm ha’arez)“ bezeichnet, was in wörtlicher Übersetzung „Männer des Landes“ bedeutet. Ahn sieht darin „eine Bezeichnung des damaligen Minjung“²⁶³. Als Reaktion auf die hoffnungslose Situation des zerstreuten Volkes Israels entstanden neue religiöse Bewegungen. Die Apokalyptik ist ein solches Phänomen. Sie postuliert die Zerstörung aller gegenwärtigen Ordnungen und Dinge und die Entstehung einer neuen Welt. Trotz dieses thematischen Rahmens der Bewegung ist eine befriedigende Definition des Begriffs „Apokalyptik“ noch nicht gelungen. Literaturgeschichtlich betrachtet, bezeichnet „Apokalyptik“ die Literaturgattung der Apokalypsen und deren Vorstellungswelt. Jedoch wird der Begriff „Apokalyptik“ in stillschweigender Übereinkunft in einem viel weiteren Sinne verwandt. Daher ist es wichtig, die Träger und den Sitz im Leben des apokalyptischen Phänomens zu begreifen. Nach G. v. Rad hat sich über die Träger, die Kreise, in denen diese Vorstellung gepflegt wurden, bisher nichts Sicheres ermitteln lassen.²⁶⁴ Eine Gruppe von Minjung kann als eine apokalyptisch geprägte Gemeinschaft gelten, die allen Privatbesitz aufgibt und sich in Erwartung der neuen Welt sich von der Welt zurückzieht (Essener). Eine andere Gruppe kämpfte dagegen mit allen Kräften gegen ihre Feinde (Zeloten). Ahn zufolge ist die Apokalyptik eine soziale Untergrundbewegung und eine Literatur des haltlosen Gerüchtes.²⁶⁵ Ahn Byung-Mu behauptet sogar, daß die Lehre und Werke Jesu eine Fortsetzung dieser apokalyptischen Bewegung waren.²⁶⁶

III.2.1.2. Neues Testament

Bei der Auseinandersetzung mit alttestamentlichen Texten legt die Minjung-Theologie ein besonderes Gewicht auf die Interpretation der Werke Jesu, in denen sie dessen Verhältnis

²⁶³ Ahn Byung-Mu 1990a, S. 30.

²⁶⁴ Vgl. v. Rad, S. 316f. J. Maier hat angesichts dieser Schwierigkeit versucht, allgemeingültige Merkmale der Apokalyptik zu erklären: „1) Das Auftreten von Apokalypsen ist auf der Basis des deuteronomisch-eschatologischen Geschichtsbildes jederzeit möglich, wenn die Situation die Vorstellung von der Gegenwart als akuter Entscheidungsphase vor der endgültigen Wende begünstigt. 2) Ob eine Apokalypse zur Stimulierung einer Endzeitspsychose dienen sollte oder ob sie eher dazu bestimmt war, in einem gewissen Stadium der Enttäuschung nach unerwarteter Endzeitverzögerung die – wenngleich geheimnisvolle, so doch planvolle – Zielgerichtetheit des göttlichen Geschichtshandelns zu demonstrieren, ist im nachhinein kaum feststellbar. 3) Die politische und apokalyptische Verwendung von Motiven zu polemischen Zwecken setzt im aktuellen Stadium voraus, daß die Hörer und Leser wissen, worum es geht – nämlich um die herrschenden Zustände. 4) Schroffe Polarisierung: Innerhalb der Erwählungsgemeinschaft selbst wird eine kompromißlose Entscheidung für oder wider die Anerkennung des behaupten Kairos gefordert, wer sich skeptisch oder gar ablehnend verhält, gehört für den Apokalyptiker auf die andere Seite, auf die Seite der göttlichen Mächte...Der Apokalyptiker ist überzeugt, daß letzten Endes nicht er, sondern mit ihm und durch ihn Gott selbst geschichtsmächtig handelt...Also kann der Apokalyptiker nicht tolerant sein, er ist in der akuten Phase seiner Apokalyptik stets Zelot.“ J. Maier 1987, S. 51ff.

²⁶⁵ Vgl. Ahn Byung-Mu 1990a, S. 31.

²⁶⁶ Vgl. ebd.

zu Minjung herausarbeitet (IV.2.1.2.1.). Die Minjung kennzeichnende Vorstellung von Gemeinschaft als eines zentralen Aspektes des Lebens sieht die Minjung-Theologie im Begriff der „Tischgemeinschaft“ ausgedrückt, der ebenfalls ein neutestamentliches Paradigma für die Minjunggemeindebewegung ist (IV. 2.1.2.3.).

III.2.1.2.1. Werke Jesu

Die Bewegung Jesu begann mit seiner Verkündigung des Evangeliums, welches vornehmlich das herbeikommende Reich Gottes zum Gegenstand hat (Mk 1,14). Allerdings spricht Jesus von jenem Reich Gottes nicht in direkter oder konkreter Weise, sondern in Gleichnissen. Den Grund dafür sehen Minjungtheologen in dem Verständnis der unter dem jüdischen Volk verbreiteten Vorstellung vom Reich Gottes, die Jesus lediglich aufgriff.²⁶⁷ Diese Vorstellung oder auch Sehnsucht nach dem Reich Gottes liegt in der Geschichte des jüdischen Volkes, insbesondere in dem status quo zur Zeit der römischen Besatzungsherrschaft begründet. Abgesehen von einflußreichen Grundbesitzern und den sozial Privilegierten, die besondere Vergünstigungen der römischen Kolonialmacht genossen, war die Mehrheit der jüdischen Volkes Pächter oder Tageslöhner und damit Minjung. Sie wurden nicht nur vom römischen Imperium, sondern auch von eigenen privilegierten Landsleuten brutal unterdrückt und ausgebeutet.²⁶⁸ Der daraus entstandene status quo des Minjung ist vor allem durch die extreme Armut und die Verbreitung verschiedener Krankheiten und Gebrechen gekennzeichnet, die im NT als Lähmungen, Aussatz, Blutflüssigkeit, Taubstummheit, Blindheit und Besessenheit erwähnt werden. Wenn auch das jüdische Volk in seiner Geschichte vom Gedanken des Reich Gottes erfüllt war, ist leicht zu vermuten, daß in jener Situation vor allem das Minjung das Kommen des Reich Gottes sehnsüchtig erwartete.

Daß Jesus gerade in dieser Situation die Nähe des Gottesreiches verkündigte, entspricht gerade der Erwartung des Minjung. Dies bedeutet für das Minjung die Verkündigung der Befreiung auf der einen Seite, aber eine große Herausforderung für das römische Imperium

²⁶⁷ Vgl. Ahn Byung-Mu 1987b, S. 237ff und Ahn Byung-Mu 1990d, S. 360 auch Park Jae-Soon 1990b, S. 530. Politisch betrachtet, mag dies der Grund dafür sein, daß Jesus angesichts der politischen Unterdrückung durch das römische Imperium mit dem Thema zum revolutionären Charakter des Reich Gottes vorsichtig, besser gesagt taktisch umging.

²⁶⁸ Diese Misere wurde durch zahlreiche Aufstände des Minjung veranlaßt. Als Herodes beispielsweise 4 v. Chr. starb, erregte das Minjung Aufstände in verschiedenen Gebieten Palästinas vor allem in Galiläa. Erschreckt rief Sabinus Varus, der damals römischer Statthalter in Syrien war, zu Hilfe, eroberte den Phasael, den höchsten Turm, und signalisierte seinen Truppen, das Minjung anzugreifen. Das Minjung hatte die Dächer der Säulenhallen um die Tempelvorhöfe herum bestiegen und schleuderte von dort aus Steine auf seine Feinde. Die Römer streckten die Säulenhallen in Brand und das Minjung wurde entweder bei lebendigem Leib verbrannt oder von seinen Feinden niedergemetzelt, als es versuchte zurückzuweichen. Danach brachen die Römer in den heiligen Schatz ein und die Soldaten stahlen einen großen Teil davon, während Sabinus 400 Talente für sich selbst nahm. Wütend über diesen Übergriff belagerte das Minjung Sabinus und seine Streitkräfte im Palast. Vgl. P. L. Maier (Hg.) 1994, S. 260ff.

und die privilegierten Landsleute auf der anderen Seite. Zweifelsohne beabsichtigte Jesus die Verwirklichung des Reiches Gottes, aber nicht nur auf einer religiösen oder individuellen Ebene, wie häufig mißverstanden wird, sondern auch als Veränderung der sozialen Wirklichkeit des Minjung. Jesus erklärte dem Minjung: „Selig seid ihr Armen, denn euch gehört das Reich Gottes“ (Lk 6,20).

In dieser Solidarität bzw. Identifizierung Jesu mit dem Minjung wurde eine neue Gemeinschaft konstituiert, die von Minjungtheologen „neue Vertragsgemeinschaft des Minjung“²⁶⁹ oder auch „Tischgemeinschaft“²⁷⁰ genannt wird. Diese Gemeinschaft ist also von Jesus und Minjung gemeinsam ins Leben gerufen worden. Sie ist im Grunde eine Fortsetzung des Bundes, den Gott mit seinem Volk, dargestellt im AT, geschlossen hat. Kreuzigung und Auferstehung Jesu stehen ebenfalls in dieser Kontinuität. Durch Jesus wird das Minjung zum neuen Volk Gottes und Gott wird zum Gott des Minjung, der das Minjung von Ungerechtigkeit, Unterdrückung und Armut befreit.²⁷¹

In der Deutung der Minjungtheologen erscheint Jesus im NT als ein Minjung, das unter der weltbeherrschenden Macht leidet.²⁷² Jesus trägt als leidender Knecht das Schicksal und Joch des unterdrückten und ausgebeuteten Minjung auf seiner Schulter (Mk 8, 31; 10,45). Jesus, so wird herausgestellt, nimmt sich der Probleme des Minjung an: Er gibt den Hungrigen zu essen, heilt Kranke und verkündet den Gefangenen das Evangelium der Befreiung (Lk 4,18); er ißt und trinkt mit den Hungrigen und ist ein Freund von Zöllnern, Prostituierten und anderen sogenannten Sündern, kurz, er ist ein Freund des Minjung (Mt 11,19).²⁷³ Insbesondere das MkEv, so wird von minjungtheologischer Seite betont, zeige, wie Jesus mit dem Minjung barmherzig umging: „Mich jammert das Volk (ὄχλος); sie sind schon drei Tage bei mir und haben nichts mehr zu essen. Wenn ich sie hungrig nach Hause schicke, werden sie auf dem Wege verschmachten; denn einige sind von ferne gekommen“ (Mk 8,2-3). Angesichts der Tatsache, daß Jesus mit Außenseitern, Kranken und Armen gerade solche Menschen um sich herum versammelte, die nach damaliger rechtlicher und kultureller Ordnung als „Sünder“ abgestempelt waren, sei es nicht erstaunlich, daß er von der jüdischen Obrigkeit, vor allem von den Schriftgelehrten, heftig kritisiert wurde. Im Hinblick auf seinen Widerspruch gegen die Obrigkeit und die von ihr vertretenen Normen ist sein Handeln geradezu als „revolutionär“ zu bezeichnen.

²⁶⁹ Kim Yong-Bock 1990a, S. 509.

²⁷⁰ Vgl. dazu den folgenden Abschnitt in dieser Arbeit.

²⁷¹ Kim Yong-Bock 1990, S. 509.

²⁷² Vgl. Moltmann 1984, S. 391 und Kim Yong-Bock 1990, S. 509.

²⁷³ Nach der Ansicht von Ahn ist das Reich Gottes sogar bevorzugt dem Minjung vorbehalten. Vgl. Ahn Byung-Mu 1987b, S. 161.

Darüber hinaus wird hervorgehoben, daß die Gemeinschaft Jesu von der Idee des „leidenden Knechts“ geleitet wird und dem Leitspruch „der Erste soll der Letzte sein“ (Mk 9,35) folgt. Konkret bedeutet dies, daß Minjung in der alltäglichen Glaubenspraxis einander dienen sollen anstatt sich gegeneinander durchzusetzen. Deshalb wurden alle Menschen, die wirtschaftlich, sozial und körperlich schwach sind, in diese Gemeinde eingeladen. Dort sollen sie das Erbe des Gottesreiches genießen. Diese neue Ordnung des Minjung stellt sich gegen die Ordnung des römischen Imperiums und der jüdischen Obrigkeit.

Die Gemeinde, wie sie im LkEv dargestellt wird, hat eine ähnliche Ordnung wie die Gemeinde im MkEv. Im LkEv heißt es: „Er zerstreut, die im Herzen voll Hochmut sind; er stürzt die Mächtigen vom Thron und erhöht die Niedrigen. Die Hungernden beschenkt er mit seinen Gaben und läßt die Reichen leer ausgehen“ (Lk 1,51-53). Dies nennt Kim Yong-Bock „die politische und ökonomische Ordnung Gottes (Oikonomia)“²⁷⁴. Zugleich betont er unter Hinweis auf Apg 2, daß die Gemeinschaft Jesu eine Gemeinschaft war, die nicht nur dem Ordnungsprinzip des Sich-gegenseitig-dienens folgte, sondern darüber hinaus auch alles miteinander teilte (Koinonia).²⁷⁵ In der Koinonia teile man aber nicht nur das Leiden, sondern auch das Leben und das Schicksal insgesamt.

III.2.1.2.2. Tischgemeinschaft

Im Zusammenhang mit dem Werk und der Gemeinschaft Jesu richten die Minjung-Theologie und die Minjunggemeinden ihre Aufmerksamkeit besonders auf die Krankenheilung und die Tischgemeinschaft Jesu, da sie für die Leidenssituation des Minjung von unmittelbarer Bedeutung sind.²⁷⁶ Der Terminus „Tischgemeinschaft“²⁷⁷ mag heutigen Christen unbekannt sein, da er in der Bibel nicht belegt ist. Jedoch wird aus minjungtheologischer Perspektive darauf hingewiesen, daß die Bibel mehrmals darüber berichtet, Jesus und Minjung haben zusammen gegessen, und auf diese Weise das Problem der Armut thematisiert (Mt 11,19; 22,1f; Mk 2,15f, 18f, 23f; 6,30f; 7,2; 8,10f; 14,18; Lk 7,34; 9,12f; Joh 6,35, 12,2f u.a.). Aus einigen dieser Bibelstellen geht hervor, daß Jesus häufig von Pharisäern und Schriftgelehrten kritisiert wurde, weil er mit den Sündern und Zöllnern aß (Mk 2,16), die Jünger Jesu nicht ebenso fasteten wie die des Johannes und der Pharisäer (Mk 2,18) und sie am Sabbat unerlaubterweise Ähren lasen (Mk 2,23f). Jesus wird sogar als ein „Fresser“, „Weinsäufer“ und „ein Freund der Zöllner und Sünder“ bezeichnet (Mt 11,19).

²⁷⁴ Kim Yong-Bock 1990a, S. 509

²⁷⁵ Vgl. Kim Yong-Bock 1990a, S. 509-510.

²⁷⁶ Vgl. Park Jae-Soon 1990b, S. 532.

²⁷⁷ Gegenwärtig verwendet die Mehrheit der Minjungtheologen und -pfarrer dieses Wort, das eigentlich vom Minjung-Dichter Kim Chi-Ha erstmals in Korea verwendet wurde und anschließend von Ahn Byung-Mu, Pak Jae-Soon u.a. als ein theologischen Begriff entwickelt wurde.

In den folgenden Aussagen, in denen die Intention seiner Handlungen zum Ausdruck kommt, sucht Jesus sich gegen derartige Vorwürfe seitens der Pharisäer und Schriftgelehrte zu rechtfertigen: „Die Starken bedürfen keines Arztes, sondern die Kranken. Ich bin gekommen, die Sünder zu rufen und nicht die Gerechten“ (Mk 2,17). „Wie können die Hochzeitgäste fasten, während der Bräutigam bei ihnen ist? Solange der Bräutigam bei ihnen ist, können sie nicht fasten“ (Mk 2,19). „Habt ihr nie gelesen, was David tat, als er in Not war und ihn hungerte, ihn und die bei ihm waren...Und Jesus sprach zu ihnen: Der Sabbat ist um des Menschen willen gemacht und nicht der Mensch um des Sabbat willen“ (Mk 2,25ff). Diese Erklärungen lassen Ahn zufolge erkennen, daß Jesus nicht nur auf der Seite der leidenden und hungrigen Menschen stand, sondern auch auf der von „Sündern“²⁷⁸ und „Zöllnern“²⁷⁹, die in der damaligen Gesellschaft verachtet und diskriminiert wurden.²⁸⁰

Neben der direkten Tischgemeinschaft Jesu mit Sündern und Zöllnern, so wird aus minjungtheologischer Perspektive ebenfalls hervorgehoben, haben Schriftgelehrte und Pharisäer auch den Umstand kritisiert, daß die Jünger am Sabbat arbeiteten. Dies sei ein Verstoß gegen das Sabbat- und Reinheitsgesetz. Nach dem Sabbatgesetz „Sechs Tage lang sollst du deine Arbeit tun, aber am siebten Tag sollst du aufhören, damit dein Rind und dein Esel ausruhe und der Sohn deiner Sklavin und der Fremde aufatme“ (Ex 23, 12) haben die Pharisäer –formal betrachtet – recht mit ihrer Kritik, aber sie verkennen der Minjung-Theologie zufolge den einzig entscheidenden Hintergrund, vor dem dieses Gesetz notwendig bzw.sinnvoll wurde. Das Sabbatgesetz wurde ursprünglich im Interesse der Sklaven und Bauern eingeführt, die von ihrer dereinst harten und mühevollen Arbeit zumindest an einem Tag befreit werden sollten. Priorität hat demnach die existentielle Notwendigkeit

²⁷⁸ Die verschiedenen Bedeutungen von Sündern im NT ergeben sich aus der Wortgeschichte. Davon sind zwei zu nennen. Als Sünder galten teils diejenigen, deren unmoralischer Lebenswandel (Mörder, Räuber, Betrüger usw.) bekannt ist, teils solche, die einen unehrenhaften Beruf ausüben (Bootsleute, Hirten und Dirnen). Außerdem ist ein Sünder für den Pharisäer jeder, der sich nicht den pharisäischen Ordnungen unterwirft, z.B. ein „amha'ares“; er ist nicht darum ein Sünder, weil er das Gesetz übertritt, sondern weil er sich nicht an die pharisäische Interpretation hält. Es geht in den pharisäischen Ordnungen vor allem um das Reinheitsgesetz, das früher auf Priester beschränkt gewesen war, aber in jener Zeit allen Israeliten auferlegt wurde. Vgl. Rengstorf, S. 331ff.

²⁷⁹ Die Zöllner können unmöglich als eine homogene Klasse betrachtet werden, da es unter ihnen verschiedene Gruppen gab. Die begüterte Gruppe zog im Auftrag der römischen Regierung die Zölle ein und beutete aufgrund ihrer Macht die eigenen Landsleute aus. Die übrigen, weniger reichen Zöllner standen quasi als Angestellte in ihren Diensten oder verdingten sich gelegentlich anderswo. Abgesehen von diesen Rangabstufungen innerhalb der Zöllnergruppe wurden alle Zöllner als eine minderwertige Berufsgruppe verachtet und diskriminiert. Wenn man sich daran erinnert, daß in jener Zeit einerseits auf seiten der Zeloten der Widerstandskampf gegen die Steuerpläne der Römer entbrannte und andererseits das rabbinische Judentum die Zöllner mit Mördern und Dieben gleichsetzte, dann muß man Jesu Verhalten gegenüber den Zöllnern große Bedeutung beimessen. Ahn Byung-Mu 1984a, S. 121ff.

²⁸⁰ Ob Jesus diese Menschen, also das Minjung, als Sünder betrachtet hat, ist schwer zu beantworten. Syntaktisch und historisch gesehen sind Zöllner zwar keine Sünder, jedoch ist nach Ahn Byung-Mu zu vermuten, daß Jesus die Zöllner in die Gruppe der Sünder eingereiht hat und so deutlich machte, daß er gekommen sei, die Sünder zu sich rufen (Mk 2,17). Vgl. Ahn Byung-Mu 1984a., S. 122.

(hier: des Arbeitens) vor einer formalen Gesetzeserfüllung. Wenn Jesus seinen Jüngern erlaubt am Sabbat zu arbeiten, handelt er durchaus in der ursprünglichen Intention des Sabbatgesetzes, das im Dienst für den Menschen geschaffen wurde.²⁸¹ So gesehen ist die Handlung Jesu kein Übertreten oder Aufbrechen, sondern ein Wiederherstellen und Erfüllen des Gesetzes.

Daß Jesus in Kenntnis der damaligen Gesetze gegen sie verstoßen hatte und die Tischgemeinschaft zu unerlaubten Zeiten mit Außenseitern gefeiert hat, hat nach Ansicht von Minjungtheologen verschiedene wichtige Bedeutungen:

- 1) Die Tischgemeinschaft ist eine Gemeinschaft, in der Brot – also Materie – miteinander geteilt wird.²⁸² Für das hungerleidende Minjung hat das Teilen des Brotes besondere Bedeutung, da das Problem des Hungers der konkreteste Ausdruck des menschlichen Leidens ist. Ein großes Hindernis für die Tischgemeinschaft ist die herrschende Tendenz, derzufolge Menschen mit Besitz nicht bereit sind, ihre Materie mit Armen zu teilen.²⁸³ Diese Problematik wird in den Erzählungen Jesu häufig thematisiert. So erklärt Jesus z.B., wie schwierig es ist, daß ein Reicher ins Himmelreich kommen wird: „Es ist leichter, daß ein Kamel durch ein Nadelöhr gehe, als daß ein Reicher ins Reich Gottes komme“ (Mt 19,24). An einer anderen Stelle steht die Geschichte von dem reichen Jüngling: „Ein reicher Jüngling, der alle Gesetze gehalten hat, kam zu Jesus und fragte, was er tun soll, damit er das ewige Leben ererbe. Jesus forderte ihn auf, daß er alles verkaufen soll, was er hat, und den Armen geben soll. Er wurde aber unmutig über das Wort und ging traurig davon, denn er hatte viele Güter“ (Mk 10, 17f). Obwohl der Irrtum seines Lebens durch die Aufforderung Jesu enthüllt worden war, konnte er sich davon nicht befreien, weil er bereits zu einem Sklaven der Materie geworden war.²⁸⁴ In diesem Zusammenhang ist auch zu betonen, daß die Tischgemeinschaft als ein wichtiger Ausdruck der Liebe, vor allem der Nächstenliebe, zu betrachten ist, da sie eine konkrete Realität ist, in der die Liebe auf der Ebene der Materie inkarniert wird.
- 2) In der Tischgemeinschaft wird nicht nur gemeinsame Mahlzeit gefeiert, sondern die Menschen werden auch vom eigenen Egoismus befreit und bilden eine Gemeinschaft

²⁸¹ Nach Crüsemann geht es in diesem Gebot „um die exemplarische Wahrnehmung und Praktizierung des von Jahwe geschenkten Status der Freiheit, in dem sich die Angeredeten befinden“. Crüsemann, S. 58.

²⁸² Nach der Überzeugung von Ahn Byung-Mu muß die Erlösung durch konkrete, d.h. sichtbare und fühlbare Zeichen zum Ausdruck gebracht werden, weil die materielle und geistige Befreiung nicht voneinander zu trennen sind. Das Problem ist, daß die traditionelle Kirche eine abstrakte Sprache verwendet, obschon sie materialistisch ausgerichtet ist. Vgl. Ahn Byung-Mu 1987b, S. 120-122.

²⁸³ Ahn Byung-Mu behauptet in diesem Zusammenhang: „Es ist in der Tat schwer, daß die sog. Erste Welt das Wort „Teilen der Materie“ verwendet, weil sie die Materie grundsätzlich nicht teilen kann. Stattdessen verwendet sie gern das Wort ‚Solidarität‘ als Abstrahierung von Teilen der Materie.“ Ahn Byung-Mu, a.a.O., S. 102.

²⁸⁴ Vgl. Ahn Byung-Mu 1990d, S. 356-357.

der Versöhnung und der Freude.²⁸⁵ Minjungtheologisch betrachtet, bedeutet die Aufforderung Jesu, daß der reiche Jüngling an der Tischgemeinschaft Jesu teilnehmen soll, eine Einladung zum Reich Gottes.²⁸⁶ Einerseits ist die Tischgemeinschaft für die Reichen, Unterdrückten und Privilegierten eine Chance des ewigen Lebens, andererseits für das Minjung eine Bestätigung der Gottesliebe und der gegenwärtigen Praxis des Gottesreiches.

- 3) Die Tischgemeinschaft ist eine radikale Herausforderung gegen die damalige Jerusalemer Tempelreligion und die durch sie legitimierte Gesellschaft, die mit religiöser Autorität das Minjung ausbeutete.²⁸⁷ Aus der Sicht der Minjung-Theologie signalisiert sie die Zerstörung der durch religiöse Ideologie gebildeten Grenzen, die arm und reich voneinander trennte.²⁸⁸
- 4) Es wird an der Eucharistie, bei der der Wein das Blut und das dargereichte Brot den Leib Jesu symbolisieren, deutlich, daß die Bedeutung der Tischgemeinschaft nach dem Tod Jesu nicht verschwunden, sondern als eine wichtige Handlung weitertradiert wurde.²⁸⁹

Über diese vier Aspekte hinaus wird betont, daß man durch diese Tischgemeinschaft nicht nur in den Kontakt mit Jesus tritt, sondern auch an dessen Mission teilnimmt, denn der Missionsgedanke impliziert nicht nur die Verkündigung des Evangeliums, sondern auch das Essen und Trinken in der Gemeinschaft.²⁹⁰ Folgt man dieser Ansicht, dann ist die Tischgemeinschaft als „Verwirklichung des Reich Gottes“ zu bezeichnen. In diesem Zusammenhang ist es verständlich, daß Minjunggemeinden die Tischgemeinschaft so stark betonen und sich bemühen, sie möglichst oft zu praktizieren. Sie orientieren sich dabei an der vorbildlich gestalteten Tischgemeinschaft, wie sie gemäß Apg 2,44ff und 4,34ff in der urchristlichen Gemeinde für eine kurzen Zeitspanne realisiert wurde. Dabei werden zwei wichtige Aspekte herausgestellt: Erstens hatte Minjung keinen persönlichen Besitz; was da war, wurde gemeinsam geteilt. Zweitens gab es auch niemanden unter ihnen, der Not litt. Aber diese Tischgemeinschaft konnte nicht fortbestehen, da nach anfänglicher Harmonie und Gleichheit sich bald ein nutzenzielerisches Verhalten von seiten der Reichen gegenüber den benachteiligten Armen durchsetzte. Paulus behebt diesen Mißstand, indem er die gemeinsamen Mahlzeiten aus der Eucharistie entfernte.

²⁸⁵ Vgl. Park Jae-Soon 1990b, S. 544f.

²⁸⁶ Ahn Byung-Mu stellt fest, daß sich das kommende Reich Gottes direkt auf das Beten und das tägliche Brot bezieht, und daß das Wort Jesu; „Selig seid ihr Armen; denn das Reich Gottes ist euer. Selig seid ihr, die ihr jetzt hungert; denn ihr sollt satt werden. Selig seid ihr, die ihr jetzt weint; denn ihr werdet lachen“ (Lk 6, 20-23) eine revolutionäre Erklärung ist. Vgl. Ahn Byung-Mu, 1990d, S. 358.

²⁸⁷ Vgl. Park Jae-Soon, 1990b, S. 536.

²⁸⁸ Vgl. Ahn Byung-Mu, 1990d, S. 351 und Park Jae-Soon 1990a, S. 134.

²⁸⁹ Vgl. Park Jae-Soon 1990a, S. 135.

²⁹⁰ Vgl. Moltmann 1984, S. 388ff.

Trotz des Scheiterns dieser Tischgemeinschaft, ist sie für Minjungtheologen ein Paradigma der Minjunggemeinde, da diese Form der Gemeinschaftsbildung Glaubens- und Lebenspraxis sinnvoll kombiniert. Darum bemühen sich Minjunggemeinden sehr intensiv darum, in der Tischgemeinschaft der Jesusbewegung nachzufolgen und die Barrieren zwischen der bestehenden konventionellen Kirche und dem Minjung aufzulösen, obwohl sie selbst arme und unterdrückte kleine Gemeinden sind. Sie betrachten dieses Paradigma als einen wichtigen Faktor auf dem Weg, ihr Ziel zu erreichen.

III.2.1.3. Kirchengeschichtliche Paradigmen

Minjungtheologen rücken zwei bedeutende Personen der Kirchengeschichte in den Blickpunkt, die als paradigmatisch gelten: Joachim von Fiore (ca. 1130-1202), der den Glauben an das Tausendjährige Reich Gottes wiederherzustellen suchte (IV.2.1.3.1.), und Thomas Müntzer (1488-1525), der ein umstrittener Revolutionär in der Reformationszeit war (IV.2.1.3.2.).

Die Bildung dieser Paradigmen liegt in der spezifischen Sichtweise der institutionellen Kirche begründet. Minjungtheologen gehen davon aus, daß die Entstehung der institutionellen Kirche aus der Enttäuschung darüber erklärt werden kann, daß das versprochene Reich Gottes nicht, wie erwartet, nach Jesu Tod anbrach.²⁹¹ Die institutionelle Kirche entstand, weil der Millennium-Glaube schwach wurde und die Vision des ankommenden Gottesreiches verloren ging. Suh drückt dies folgendermaßen aus: „Ihr eigentlicher Kern, die Sehnsucht und das Streben des Minjung nach Befreiung von Unterdrückung und nach Wiederherstellung der Gerechtigkeit wurde ins Jenseits der transzendenten, himmlischen Welt, in das zeitlose, ewige Himmelreich projiziert, das mit der Zukunft der Geschichte nichts mehr zu tun hat.“²⁹²

Die Institutionalisierung von Kirche zeigt Suh zufolge den Wandel vom geschichtlichen und eschatologischen Hebräismus zum kosmologischen und metaphysischen Hellenismus an.²⁹³ Das durch Kaiser Konstantin begründete Christentum – Suh spricht vom „Hellenistic Constantian Christianity“ – war eine Kirche, die den Machtinteressen der Unterdrückten, der Reichen sowie des Staates entgegenkam. Durch Rationalisierungen und Abstrahierungen wurde der christliche Glaube soweit umgedeutet, daß er als Legitimationsbasis ihrer Machtposition fungieren konnte. Damit aber hat sich die christliche Religion von der damaligen gesellschaftlichen Realität entfernt.²⁹⁴

²⁹¹ Vgl. Ahn Byung-Mu 1987b, S. 159ff und Suh Nam-Dong 1983, S. 16.

²⁹² Suh Nam-Dong 1984b, S. 184.

²⁹³ Vgl. Suh Nam-Dong 1984b, S. 184.

²⁹⁴ Aus der Perspektive der Minjungtheologen haben Augustin (354-430), Cyprian von Antiochien, Ignatius von Antiochien u.a. zu dieser Ideologisierung des Christentums entschieden beigetragen. Auf dieser Kon-

III.2.1.3.1. Die Rezeption von Joachim Fiore „Kirche des Heiligen Geistes“ in der Minjung-Theologie

Joachim von Fiore gilt in der Minjung-Theologie als einer der wenigen mittelalterlichen Denker, die sich mit großen eigenständigen, weil: messianischen, Gedanken getragen haben. Seine Eigenständigkeit folgt aus den methodischen Grundsätzen, die in seinen Hauptwerken „psalterium decem chordarum“, „Liber concordie Novi ac Veteris Testamenti“, „Exposito in Apocalipsim“, „Liber figurarum“ und „Tractatus super Quator Evangelia“ zum Tragen kommen. Seine Methodik zeichnet sich aus durch eine Hemeneutik der Entsprechungen, die Annahme, daß die Apokalypse des Johannes vollständig sei, und die Anwendung eines trinitarischen Deutungsschemas auf die Heilsgeschichte.²⁹⁵ Damit entwickelte er die Annahme, daß einzelne Texte des Alten Testaments typische Vorahnungen der Inkarnation und Werke Jesu enthielten und sich die wörtlich auszufassenden Begebenheiten des Alten und des Neuen Testaments weitgehend entsprechen.²⁹⁶ Daher läßt sich die nachapostolische Geschichte in das Abfolgemuster der parallelen Geschehnisse einordnen und die Zukunft kann vorhergesagt werden. Das heißt aber nicht, daß die christliche Geschichte allein von der Grundlage des Alten Testaments aus zu erfassen ist. Vielmehr ist die Johannesapokalypse zu berücksichtigen, die Joachim umfassend ausgelegt hat. Er fand darin, was sich zwischen Christus und dem Endgericht zutragen sollte. Für Joachim wird in der Johannesoffenbarung ersichtlich, daß die Welt den Anschlägen des Antichristen widersteht und alle antichristlichen Mächte durch Christi Macht vernichtet werden. Joachim zieht den Schluß, daß nach dem Tode des Antichristen und unmittelbar vor dem Ende der Zeiten eine Phase des Friedens und der Vollendung auf Erden stattfinden werde.²⁹⁷ Hier ist seine Prägung durch den „Chiliasmus“²⁹⁸ deutlich zu erkennen. Danach fand er zu seiner trinitarischen Geschichtsauffassung, die sein zweistufiges Verlaufsmodell mit einem es ergänzenden dreistufigen verknüpfte, nämlich mit dem Zeitalter Gottes, dem Zeitalter des Sohnes und – schließlich – dem Zeitalter des Heiligen Geistes.²⁹⁹

zeption gründen wahrscheinlich Phänomene wie der Dogmatismus, die Denomination und der Kirchenzentrismus, deren Anhänger behaupten, daß es ohne Kirche keine Erlösung gibt. Vgl. Suh Nam-Dong, a.a.O., S. 187f.

²⁹⁵ Vgl. Lerner, S. 85.

²⁹⁶ Vgl. Ebd.

²⁹⁷ Vgl. A.a.O., S. 86.

²⁹⁸ „Unter Ch[iliasmus] versteht man die Meinung, die Weltgeschichte werde durch ein mit den Farben eines Goldenen Zeitalters ausgemaltes irdisches Gottesreich tausendjähriger Dauer beschlossen, für das nur die Gerechten auferweckt würden. Es handelt sich um eine in der jüdischen Apokalyptik entstandene, theologisch bedenkliche Lehre von großer kirchengeschichtlicher Bedeutung...Als Erwartung eines 1000jährigen Reiches drang diese Lehre auch in die Johannesapokalypse (20, 1ff) und damit in die Kirche ein, soweit das Buch rezipiert wurde.“ Kraft, S. 1651.

²⁹⁹ Im Zusammenhang mit der trinitarischen Geschichtsschau Joachims, die von Suh als Geschichtstheologie bezeichnet wird, übernimmt Suh die Argumentation von R. P. C. Hanson. Nach Hanson entfaltet und offenbart sich Gott in der geschichtlichen Entwicklung in folgender Weise: „Der Sohn übersteige den Vater,

An diese Geschichtsauffassung schließt die Minjung-Theologie an: Nach Joachim ist das Zeitalter Gottes die Zeit des Buchstabens des Alten Testaments, das mit Christi Geburt endete. Das Zeitalter des Sohnes entspricht dem Neuen Testaments, das bis zum Ende der Zeiten andauert. Das Zeitalter des Heiligen Geistes ist die Zeit des geistlichen Verstehens, das von beiden ausgeht.³⁰⁰ In minjungtheologischer Perspektive heißt das, daß der Mensch im Zeitalter des Vaters *Sklave* unter dem Gesetz war, im Zeitalter des *Sohnes* – zur Zeit des Evangeliums – ist er *ein Kind* Gottes, d.h. ein Sohn, und im Zeitalter des Heiligen Geistes wird er ein *Freund* Gottes sein.³⁰¹ Es muß aber in diesem Zusammenhang deutlich gemacht werden, daß nach der Vorstellung Joachims die drei Zeitalter nicht voneinander geschieden, sondern miteinander verknüpft sind, und die Geschichte nicht sprunghaft, sondern in allmählichen Schritten verläuft.³⁰²

Joachim war davon überzeugt, daß seine eigene Zeit am Vorabend der Endzeit sich befindet. Daher erwartete er für das Jahr 1260 das Anbrechen des Zeitalters des Heiligen Geistes und wollte die Menschen auf ein Zeitalter vorbereiten, in dem alle Zeremonien beseitigt und die Menschen unmittelbar von Gott selbst belehrt sein werden. Daher wird Joachim von Fiore der „Urheber des mittelalterlichen Spiritualismus“³⁰³ genannt.

Ob Joachim für seine Zukunftserwartung die Christozentrik oder die kirchliche Ordnung – Institution, Amt, Sakrament – in Frage gestellt hat, ist in der Forschung mehr oder weniger umstritten. Wenn man aber die folgenden Ansichten Joachims beachtet, ist seine kritische Ansicht gegen die damalige Kirche zu erkennen: 1) Joachim erwartete im dritten Status zweifellos eine vollständige Umformung der Kirche. 2) Nach seiner Ansicht werden die Institution und die Sakramente der Kirche zwar fortbestehen, aber sie werden ganz unmittelbar und geistlich sein. 3) Im Zeitalter des Heiligen Geist werden alle Gläubigen eine unmittelbare Erkenntnis der Wahrheit erlangen werden.³⁰⁴ So weckte zum Beispiel die Botschaft Joachims in den Menschen große Erwartungen und entband ebenso große Kräfte. Insbesondere im Kreis der Oppositionellen des Franziskanerordens fand sie Aufnahme und hat mit ihrer antikirchlichen Grundhaltung nicht wenige zu einer kritischen Stimmung gegenüber der Kirche geführt.³⁰⁵

der Heilige Geist wiederum übersteige den Sohn und geht auf das Eschaton zu. Am Ende werde der Heilige Geist über alle Völker ausgegossen.“ Hanson, R. P. C., *The Divinity of the Holy Spirit* (1969), *New Theology* 7, 1970. Zitiert nach Suh Nam-Dong 1984b, S. 187.

³⁰⁰ Vgl. Lerner, S. 87.

³⁰¹ Vgl. Suh Nam-Dong, a.a.O., S. 187.

³⁰² Vgl. Lerner, S. 86-87.

³⁰³ Vgl. Schmidt, S. 247.

³⁰⁴ Vgl. Lerner, S. 87-88.

³⁰⁵ Vgl. Schmidt, S. 247.

Insgesamt ist Joachim von Fiore mindestens im dem Sinne eine bedeutende Person, daß „er zweifellos der erste Abendländer war, der ein klar ausgearbeitetes Fortschrittsdenken vorge-tragen und der erste, der innerhalb der abendländlichen Überlieferung nachhaltig den Ge-danken einer grundlegend besseren irdischen Zukunft zur Sprache gebracht hat.“³⁰⁶ Von minjungtheologischer Seite wird dies mit einer anderen Akzentuierung verbunden. So be-zieht sich Suh Nam-Dong vor allem auf das Zeitalter des Heiligen Geistes und behauptet: „In diesem Zeitalter des Geistes haben alle Menschen, so Joachim von Fiore, die institutio-nelle Kirche und die geschriebene Bibel überwunden und werden seelisch und leiblich in-nerhalb der geschichtlichen Wirklichkeit erfüllt von Lebensweisheit und Glückseligkeit. Eine geheimnisvolle demokratische Gemeinschaft des armen Minjung entsteht, in der es keine Angst, keine Klassenunterschiede, keinen monopolisierten Wohlstand und keine Vorherrschaft der Starken mehr gibt.“³⁰⁷ Ein tiefer Einblick in die absurden Verknüpfungen zwischen den Herrschenden und dem unterdrückten Minjung ist nach Suh in folgendem Satz Joachims belegt: „Die Armen müssen Hunger leiden, wo immer der Alter geschmückt wird.“³⁰⁸ Von dieser Überzeugung her zieht Suh die Konsequenz, daß Joachim in dieser Vorstellung die traditionelle Kirche bewußt ablehnte und versuchte, den von der konstanti-nischen Kirche verworfenen Millenium-Glauben als „Drittes Zeitalter des Heiligen Gei-stes“ wiederherzustellen.³⁰⁹

In diesem Zusammenhang steht Augustin sicherlich Joachim entgegen. Suh behauptet, daß nach Augustin die absolute unveränderliche Wahrheit nur in der Kirche erhalten bleibt und Augustins Wahrheitsverständnis dazu geeignet ist, dem Interesse der Herrschenden und Privilegierten zu dienen. Durch die Augustinische Wahrheit legitimiert die Konstantinische Kirche, sich vom Heiligen Geist und vom Minjung abzuwenden. Nach Joachim verbreitet sich die Wahrheit hingegen selbst und wächst im Lauf der geschichtlichen Entwicklung von der Knospe zum Stiel, dann zur Blüte und zur Frucht.³¹⁰ Dieses Verständnis kann auf den Wunsch des unterdrückten Minjung antworten. Darüber hinaus sieht Suh, daß Joachim mit seiner Lehre vor diesem Hintergrund paradigmatische Bedeutung erlangt, da in seiner Geschichtstheologie der Wille zu einer Kirchenreform und ein radikales revolutionäres Element enthalten ist.³¹¹ Das kann nach Suh das Paradigma der Minjung-Theologie sein.³¹²

³⁰⁶ Lerner, S. 88.

³⁰⁷ Suh Nam-Dong 1984b, S. 187.

³⁰⁸ Ebd.

³⁰⁹ Suh Nam-Dong 1984b, S. 186.

³¹⁰ Vgl. A.a.O., S. 187ff.

³¹¹ Vgl. Suh Nam-Dong 1983, S. 17.

³¹² Suh Nam-Dong 1984b, S. 188.

Wenn man die Geschichts- und Heiligengeist-Theologie Joachims speziell aus der Perspektive des Minjung betrachtet, ist die genannte Behauptung bzw. Interpretation Suhs zum großen Teil vertretbar. Ob revolutionäre Elemente bei Joachim zu finden sind oder welche Rolle die leidende Lebenswirklichkeit des Minjung für die Entwicklung von Joachims Gedanken gespielt hat, ist allerdings aufgrund der fehlenden Quellen nicht genau zu beweisen. Warum Joachim innerhalb der Minjungtheologen, außer Suh, kaum erwähnt wird, kann in diesem Zusammenhang verstanden werden. Man hat insgesamt den Eindruck, daß es bei der Behauptung Suhs nicht um die exakte Analyse einer kirchengeschichtlichen Gestalt, sondern vielmehr um die Intention geht, die in der Kirchengeschichte ein sozialrevolutionäres Ereignis und ein anitiinstitutionelles Element entdecken will. In diesem Punkt sind der sozialrevolutionäre Charakter und die dementsprechende konkrete Praxis bei Thomas Müntzer deutlicher als bei Joachim von Fiore zu erkennen.

III.2.1.3.2. Die „Neue Kirche“ Thomas Müntzers als kirchengeschichtliches Paradigma der Minjung-Theologie

In der Reformationgeschichte gibt es neben Müntzer kaum eine andere Personen, die bis heute immer noch so kontrovers diskutiert und von unterschiedlichen theologischen und politischen Richtungen vereinnahmt wird. Für einige ist Müntzer ein echter Reformator, ein Sozialrevolutionär, ein „williger Botenläufer Gottes“³¹³, oder ein „selbstloser Kämpfer für die soziale Gerechtigkeit“³¹⁴ usw. Für andere ist er ein Sektierer, realitätsblinder Aktionist, „ruheloser Fanatiker, gefährlicher Wahnsinniger“³¹⁵ usw. Angesichts dieser unterschiedlichen Profile ist zu fragen, wer eigentlich diese faszinierende aber auch umstrittene Person war.

Der Bedeutung Müntzers und der Komplexität der Müntzer-Forschung entsprechend werde ich nun zunächst die Forschungsergebnisse zum Leben und Wirken Müntzers im Überblick darstellen (IV.2.1.3.2.1.). Im Anschluß daran werde ich die Akzentuierungen herausarbeiten, die vonseiten der Minjung-Theologie in Auseinandersetzung mit der historischen Forschung gesetzt werden (IV.2.1.3.2.2.).

III.2.1.3.2.1. Leben und Wirken Thomas Müntzers – eine Zusammenfassung von Ergebnissen der historischen Forschung

Über die frühe Entwicklung Müntzers ist zwar wenig bekannt und seine Schriften sind zahlenmäßig sehr begrenzt. Sein Gedankengut läßt sich jedoch relativ einfach ermitteln, da er

³¹³ Ebert (Hg.) 1990, S. 11.

³¹⁴ Die Bezeichnung bezieht sich auf einen Ausdruck von M. Bensing, vgl. Bräuer und Goertz 1981, S. 335.

³¹⁵ Ausdruck von G. R. Elton, in: ebd.

gezielt sprachliche Mittel einsetzte, zum einen im Dienst des einfachen Volkes, zum anderen in der Polemik gegen die gottlosen Schriftgelehrten. So ist seine Sprache stark von Emotionen und Leidenschaften in einer entsprechenden Verwendung von bestimmten rhetorische Stilmittel, wie Wortwiederholung, Reihung und Steigerung (Klimax) geprägt.³¹⁶

Spätestens bis zum Anfang der Zwickau-Zeit im Jahre 1520, in der Müntzer auf Empfehlung Luthers in der dortigen Marienkirche den beurlaubten Prediger und Humanisten Sylvius Egranus vertreten durfte, war er noch ein treuer Begleiter der Reformation Luthers. Früher hatte Müntzer die Autorität des Papstes, der Bischöfe und der Mönche herausgefordert, jetzt hatte er sich bereits in gesellschaftliche Spannungen verwickelt. Nach der Rückkehr Sylvius Egranus wurde Müntzer als Pfarrer an der Katharinenkirche eingestellt, die sich aus der armen Bevölkerung vor allem aus Handwerkern und Bergknappen zusammensetzte. Hier hatte die Geistlehre Nikolaus Storchs viele Anhänger, die Organisationsformen einer Laienbruderschaft bildeten, welche einen Hang zu Verinnerlichung und zu religiösem Spiritualismus als Protest gegen die Verweltlichung der etablierten Kirche aufwiesen.³¹⁷ Die Gedanken der Laienbruderschaft haben Müntzer stark imponiert und er hatte sein Schicksal zudem eng mit den Werken der Reformation verknüpft. Als die sozialen und religiösen Spannungen sich in Zwickau immer mehr zuspitzten, versuchten die Wittenberger Freunde zu vermitteln. Nach vergeblichen Schlichtungsversuchen enthielt Müntzer schließlich seine Entlassung vom Rat der Stadt. In diesem Zusammenhang brach der bewaffnete Aufstand der Laien gegen den Priester und Gelehrten aus. Müntzer wurde in diesen Konflikt mit hineingezogen. Schließlich warfen ihm die Wittenberger Freunde, vor allem Luther, vor, daß er jene Unruhe verursacht habe.³¹⁸ Eventuell ist Müntzer bereits in dieser Zeit zu der Überzeugung gelangt, daß die reformatorische Aufforderung, allein auf Christi Werk zu vertrauen, einseitig oder nicht hinreichend sei.³¹⁹ Es ist ohne Zweifel, daß diese Erfahrung das reformatorische Selbstbewußtsein stärkte. Höchst wahrscheinlich ist auch, daß er in der Zwickauer Zeit bereits seine spiritualistischen, mystischen und apokalyptischen Gedanken entwickelt hat, um das reformatorische Anliegen gegen den altgläubigen Klerus und die spröde Intellektualität der Humanisten zum Ausdruck zu bringen.

Diese Grundzüge der Theologie Müntzers sind in seiner ersten Schrift bereits deutlich zu erkennen, die er im Herbst 1521 während des Aufenthalts in Prag, der Stadt Johannes Hus', geschrieben hat und daher das „Prager Manifest“ genannt wird. In dieser Schrift wandte sich Müntzer an das einfache Volk und hoffte von ihm die Befähigung, die ungerechte

³¹⁶ Vgl. Benzinger, S. 303.

³¹⁷ Vgl. Ebert (Hg.) 1990, S. 12.

³¹⁸ Vgl. ebd.

³¹⁹ Bräuer und Goertz, S. 337.

Ordnung zu überwinden.³²⁰ Er war der Ansicht, daß „die unbefleckte, jungfräuliche Kirche bald nach dem Tode der Apostelschüler von den verführerischen Pfaffen zu einer Hure gemacht worden ist“³²¹. Er wollte diese Kirche erneuern zu einer Kirche, die vom Heiligen Geistes und von Auserwählten Gottes erfüllt ist. Für Müntzer ist die Zeit des Umbruchs eingeleitet, in der Gott den Weizen vom Unkraut absondern wird. Er ist fest davon überzeugt, daß dieser Erneuerungsprozeß der Kirche von Böhmen aus seinen Siegeszug antreten wird.³²²

Stilistisch und inhaltlich ist das „Prager Manifest“ eine Komposition aus antiklerikalen Ausfällen, mystischen Gedanken und endzeitlicher Erwartung.³²³ Im „Prager Manifest“ wurde die Legitimation des Amtes von den Priestern in Frage gestellt und die Priester wurden in heftigstem Ton kritisiert, weil sie aus der Sicht Müntzers die lebendige Stimme Gottes verleugnen und nicht dafür sorgen, daß die Schafe den guten Hirten hören.³²⁴ Für Priester verwendet er Ausdrücke wie z.B. „pechgesalbte Pfaffen“, „geistscheinde Mönche“, „verdammte Pfaffen“, „gelddürstige Buben“, „hurenhengstische Pfaffen“, „Diebe“, „Teufel“ u.s.w.³²⁵ Gegen solche Priester verwendete Müntzer häufig den Begriff „Auserwählte“. Der Auserwählte wird in einem schmerzvollen Prozeß leer und neu geboren, um dem göttlichen Wort und dem Heiligen Geist die Möglichkeit zu schaffen, ihn von innen her ganz und gar zu erfüllen.³²⁶ In diesem Gedanken ist ein Element der deutschen mittelalterlichen Mystik deutlich zu erkennen. Diese Vorstellung der Innerlichkeit und der Erfahrung des Heiligen Geistes ist ins universale endzeitliche Programm, nämlich in die Umgestaltung der ganzen Welt, geweitet. So verkündete Müntzer: „Oho, wie reif sind faulen Äpfel! Oho, wie mürbe sind die Auserwählten geworden! Die Zeit der Ernte ist da! Darum hat mich Gott selber zu seiner Ernte gemietet. Ich habe meine Sichel scharf gemacht, denn meine Gedanken sind heftig auf die Wahrheit, und meine Lippen, Haut, Hände, Haar, Seele, Leib, Leben vermaledeien die Ungläubigen.“³²⁷

Nachdem seine eindringlichen Ermahnungen von den Prager Bürgern nicht angenommen wurden, mußte Müntzer enttäuscht Böhmen verlassen. Als er Ende März in Allstedt eine Pfarrstelle an der St. Johannis Kirche erhält (die er bis zum 8.8.1524 inne hat), findet er

³²⁰ Vgl. Hoyer 1990, S. 277.

³²¹ Quelle: Thomas Müntzer, Das Prager Manifest, S. 21-22, in: Benzinger/ Hoyer (Hg.) 1990. *Die weiteren Quelleangaben werden aus diesem Buch wiedergegeben.*

³²² „...Hilft mir um des Blutes Christi willen, welche hohe Feinde des Glaubens zu fechten! Ich will sie vor euren Augen im dem Geist des Elias zu Schanden machen, den in eurem Lande wird die neue apostolische Kirche angehen, danach überall.“ Müntzer, Das Prager Manifest, S. 22.

³²³ Vgl. Bräuer und Goertz, S. 337.

³²⁴ Vgl. Ebd.

³²⁵ Müntzer, Das Prager Manifest, S. 13-23.

³²⁶ Vgl. Bräuer und Goertz, S. 348.

³²⁷ Müntzer, Das Prager Manifest, S. 22.

endlich Gelegenheit, sein Verständnis vom Willen Gottes zu verkündigen und eine Gemeinde der Auserwählten zu formen. In diesem Rahmen führte er zu Ostern statt der lateinischen Messe den deutschsprachigen Gottesdienst ein. Texte und Musik hat er hierfür selbst zusammengestellt und veröffentlichte dies in seinen Schriften „Deutsches Kirchenamt“, „Deutsche evangelische Messe“ und „Ordnungen und Berechnung des deutschen Amtes zu Allstedt“.³²⁸ Entgegen der Auffassung, daß der Gottesdienst in Form einer deutschen Messe erstmals am 19. Okt. 1525 in Wittenberg abgehalten wurde, ist Müntzer also „der Vater des evangelischen Gottesdienstes und Gemeindeliedes“³²⁹ zu bezeichnen. Die neuen Gottesdienste wurden gut besucht und Müntzer übte die Kritik an dem toten Buchstabenglauben der Pfaffen und der Schriftgelehrten und dem gedichteten Glauben in steigendem Maße. Dabei ist es zu beachten, daß die gottesdienstlichen Reformen nicht nur auf der religiösen Ebene stattfanden, sondern auch darüber hinaus auf die sozialen Bereiche übergriffen. All dies stieß auf heftige Kritik katholischer Obrigkeiten. Sie verurteilten die neuen Gottesdienste als ketzerisch und verboten ihren Untertanen, an ihnen teilzunehmen.³³⁰ Unter diesem Umstand wurde von Anhängern Müntzers 1524 der „Allstedter Bund“ zum eigenen Schutz gegründet, und eine Druckerei wurde errichtet, um die Schriften Müntzers zu verbreiten. Als Ernst von Mansfeld vom Kurfürsten die Bestrafung Müntzers forderte, zerstörten die Müntzeranhänger eine Kapelle und bewaffneten die Allstedter Bürger. In dieser eskalierten Situation forderte Herzog Johann, dessen Kurprinz Johann Friedrich war, Müntzer auf, vor ihm und anderen Vertretern der kursächsischen Regierung eine Predigt zu halten. In dieser sogenannten „Fürstenpredigt“ rief Müntzer die Regenten auf, sich des Evangeliums tapfer anzunehmen. Die Botschaft der Predigt war eindeutig. Die Obrigkeiten sollen nicht wie Luther den Gehorsam der Gläubigen fordern, sondern die Frommen schützen.³³¹ Mit anderen Worten: Sie sollen sich auf die Seite Müntzers stellen und mit ihnen und mit seinem Bund den Kampf gegen die Gottlosen führen. Allerdings wurden die Fürsten nicht vom Aufruf Müntzers beeindruckt und Müntzer wurde am Weimarer Hof verhört. In der Folge wurde die Druckerei geschlossen, der Bund aufgelöst und die Predigten Müntzers verboten. Die Vermutung Müntzers, daß Luther die Entscheidung in Weimar beeinflußt habe, läßt sich aus mehreren Aussagen Luthers bestätigen. Luther schrieb bereits im Sommer 1524 einen Brief an die Fürsten zu Sachsen, in dem er Müntzer als „aufrührerischen Geist“ bezeichnete.³³² Als Müntzer in der freien Reichstadt Mühlhausen Zuflucht suchte, schrieb Luther wiederum einen Brief an den Bürgermeister, den Rat und die Gemeinde und warnte „vor diesem falschen Geist und Propheten, der in Schafklei-

³²⁸ Ebert (Hg.) 1990, S. 13.

³²⁹ Bräuer und Goertz, S. 339.

³³⁰ Vgl. Ebert (Hg.) 1990, S. 13.

³³¹ Bräuer und Goertz, S. 340.

³³² A.a.O., S. 341.

dem umhergeht, aber in wenig ein reißender Wolf³³³ sei. Dies weist darauf hin, daß die reformatorischen Wege von Luther und Müntzer zu diesem Zeitpunkt nicht nur in Unstimmigkeit, sondern bereits in extrem konträre Richtungen geraten waren.

Trotz Luthers kritischem Brief wurde Müntzer von den Bewohnern Mühlhausens freundlich empfangen. In dieser Stadt schwelte ein Konflikt zwischen den Bürgern und den alten Kirchen, in dem es vor allem um Zinsabgaben ging und der also mehr ökonomischer als religiöser Natur war.³³⁴ Daraus war eine sozialrevolutionäre Bewegung gegen die städtische Oberschicht entstanden, die vom Mönch Heinrich Pfeiffer eingeleitet wurde. Es wurde der Versuch unternommen, eine neue Stadtverfassung zu konzipieren, und so wurde der „Ewige Bund Gottes“ gegründet, der stark militärisch organisiert war. Müntzer setzte in dieser Zeit noch seine Hoffnung auf eine gewaltlose Lösung des Kampfes, da er davon überzeugt war, daß Gott es gelobt sei und daher die Mühlhäuser Bewegung siegen wird.³³⁵ Allerdings ist seine Bewegung daran gescheitert, als der alte Rat noch einmal die Oberhand gewann. Müntzer und Pfeiffer mußten Mühlhausen verlassen.³³⁶ Sie betreten Ende Februar 1525 wieder Mühlhausen. Der Kampf hat nun endlich begonnen, das ist Müntzers feste Überzeugung.³³⁷ Er weist auf militärische Erfolge der aufständischen Bauern hin, deren Zahl immer mächtiger wurde. In Mühlhausen bereitet er sich zusammen mit H. Pfeiffer auf die kommende kriegerische Auseinandersetzung vor. Um sich gegen einen möglichen Angriff der Fürsten verteidigen zu können, wird die Stadt unter Waffen gestellt und es wurde am 9. März eine Musterung abgehalten. Während der kurzen Zeit konnte der alte Rat abgesetzt und ein neuer, ein sog. „Ewiger Rat“ gewählt werden. Als am 26. April die Nachricht eintrifft, in der benachbarten Stadt Salza sei es zum Aufstand gekommen, zieht Pfeiffer mit seiner Mühlhausener Truppe vor die Stadt, um die Aufständischen zu unterstützen. Weiter kommt eine große Unruhe in Scholothheim und in Eichsfeld. Müntzers Plan aber ist es, sogleich nach Frankenhausen zu ziehen, wo der Sitz des Grafen Ernst von Mansfeld, seines ehemaligen Widersachers, war. Nachdem die Hilfstruppen nach Mühlhausen zurückkamen, konnte Müntzer endlich gegen Helden ziehen. Am 11. Mai verläßt er mit 3000 Mann

³³³ Martin Luther Werke. Kritische Gesamtausgabe Bd. 15, 1893, S. 238f, aus Ebert (Hg.) 1990, S. 15 wird wiedergegeben.

³³⁴ Vgl. Ebert (Hg.) 1990, S. 16.

³³⁵ Vgl. Bräuer und Goertz, S. 343.

³³⁶ Bis zu seiner Rückkehr nach Mühlhausen befand sich Müntzer auf Wanderschaft; in dieser Zeit schrieb er die „Ausgedrückte Entblößung des falschen Glaubens“ und die „Hochverursachte Schutzrede“. Schärfere als zuvor wird Luther in beiden Schriften kritisiert. Höchstwahrscheinlich hat Müntzer in dieser Zeit seine bislang unblutig verlaufende revolutionäre Strategie korrigiert. Er war überzeugt: wenn Unruhe entsteht, so liegt die Ursache dafür bei den obrigkeitlichen und kirchlichen Autoritäten, nicht bei den Aufständischen. Vgl. Bräuer und Goertz, S. 343.

³³⁷ Mit dieser Überzeugung schrieb Müntzer in einem Brief an seinen Anhänger in Allstedt: „Wie lange schlaft ihr, wie lange seid ihr Gottes Willen nicht geständig, weil er euch nach eurer Ansicht verlassen hat?...Es ist höchste Zeit...das ganze deutsche, französische und welsche Land ist in Aufruhr, der Meister will sein Spiel machen. Die Bösewichter müssen dran.“ Müntzer, An die Allstedter, S. 213.

die Stadt und rückt in das dem Schloß nahe gelegene Frankenhausen ein, wie Gideon einst mit 300 Israeliten gegen die Philister (Richt. 7,8). Mit großem Jubel schrieb Müntzer Briefe an die Grafen und ermahnte sie.³³⁸ Trotz seiner triumphalen Rede ist der Aufstand im übrigen Reichsgebiet bereits zusammengebrochen. Philipp von Hessen, Georg und Johann von Sachsen haben mit ihren Verbündeten der Bewegung ein Ende gesetzt. Die Fürsten machten folgendes Verhandlungsangebot: Falls man Müntzer herausgebe, wolle man Gnade walten lassen.³³⁹ Es ist ein klarer Beweis, daß Müntzer im Baueraufstand eine führende Rolle gespielt hatte. Trotz ihrer Mehrzahl hatten die Aufständischen gegen die gut ausgerüstete Truppe keine Chance gehabt. Schließlich fielen Müntzer und Pfeiffer in die Hände der Fürsten und wurde am 27. Mai 1525 hingerichtet. Die Vergeltungsaktionen waren so fruchtbar und grausam gewesen, daß weite Gebiete Thüringens brach lagen und fast entvölkert waren. In einem Abschiedsbrief forderte Müntzer die Mühlhausener folgendermaßen auf: „Gebt keiner Empörung weiter statt, damit des unschuldigen Blutes nicht weiter vergossen werde.“³⁴⁰ In der festen Überzeugung, „das Volk wird frei werden, und Gott wird allein der Herr darüber sein“³⁴¹, hat sich Müntzer bemüht, eine Reformation durchzusetzen, die sich nicht in eine kirchliche und eine gesellschaftliche Reform auseinanderlegen ließ. Für Luther war die Niederlage von Frankenhausen eine schreckliche Geschichte und ein Gericht Gottes über Thomas Müntzer, den „mördischen und blutgyrigen Propheten“³⁴². Das müntzerische Gedankengut hat aber in vielen Bereichen seine Spur hinterlassen, vor allem in der Täuferbewegung.³⁴³

III.2.1.3.2.2. Thomas Müntzers „Neue Kirche“ in minjungtheologischer Perspektive

Die Minjungtheologen Suh Nam-Dong und Ahn Byung-Mu sehen im Auftreten Thomas Müntzers im Deutschland des 16. Jahrhunderts einen bedeutenden historischen Bezugspunkt der Minjung-Theologie. Dabei erhält Müntzer seine besondere Bedeutung im Kon-

³³⁸ „Ich, Thomas Müntzer, einst zu Allstedt, vermahne dich, um dich überfließend anzulegen, daß du um des Namens des lebendigen Gottes willen deines tyrannischen Wütens müßig sein und nicht länger den Grimm Gottes über dich bitter machen wollest...Wirst du dich nicht demütigen vor den Kleinen, so wird dir eine ewige Schande vor der ganzen Christenheit auf den Hals fallen, und du wirst Märtyrer des Teufels werden...Der ewige lebende Gott hat geheißen, dich von dem Stzhl mit der Gewalt, die uns gegeben ist, zu stoßen...Dein Nest muß zerrissen und zerschmettert werden.“ Müntzer, An Graf Ernst von Mansfeld, S. 220-221.

³³⁹ Ebert (Hg.) 1990, S. 20.

³⁴⁰ Müntzer, An die Mühlhäuser, S. 225.

³⁴¹ Müntzer, Hochverursachte Schutzrede und Antwort wider das geistlose, sanftlebende Fleisch zu Wittenberg, welches mit verklärter Weise durch den Diebstal der Heiligen Schrift die erbärmliche Christenheit also ganz jämmerlich besudelt hat, S. 141.

³⁴² Martin Luther Werke. Kritische Gesamtausgabe Bd. 18, 1893, S. 367, aus Bräuer und Goertz, S. 347.

³⁴³ Vgl. Ebert (Hg.) 1990, S. 20.

text der Auseinandersetzung mit der Reformation und durch die Entwicklung seiner Vorstellung von einer „Neuen Kirche“.

Den Ausgangspunkt für die minjungtheologische Interpretation von Müntzer bildet die Reformation Luthers. Sie wird von Minjungtheologen besonders hoch geschätzt, weil durch Luthers Übersetzung der Heiligen Schrift die Bibel für alle zugänglich wurde. Allerdings sind sie der Ansicht, daß die Reformation Luthers – im Vergleich mit Müntzers „radikalen Reformation“ – eine „magisteriale Reformation“³⁴⁴ blieb, weil sie eigentlich eine Kirche für die bürgerliche Mittelklasse hervorbrachte und ihr die soziale Innovation fehlte.³⁴⁵ Mit dem Motto „sola scriptura, sola gratia“ konnte die lutherische Reformation zwar dem Papst das exklusive Auslegungsrecht der Schrift entziehen, aber sie war aus Sicht der Minjung-Theologie lediglich ein Kampf für die Hegemonie, und sie veränderte keineswegs die Institution „Kirche“.³⁴⁶ Die Minjungtheologen kritisieren vor allem, daß Luther in Konformität mit dem bestehenden Gesetz des Staates den von Müntzer angeführten Bauernaufstand verurteilte, und somit die Unterdrückung der Bauern direkt oder indirekt unterstützte.³⁴⁷ Derartige Minjungfeindlichkeit ist nicht nur bei Luther, sondern auch bei Calvin zu finden. Während der Reformation verurteilte Calvin zahlreiche Menschen ungerührt zum Tode unter dem Vorwand, daß die Betreffenden den Kirchendogmen widersprochen hatten. Ahn Byung-Mu macht außerdem darauf aufmerksam, daß die Reformatoren das Jesuereignis, vor allem die Evangelien, die über das Hyunjang der Begegnung Jesu mit dem Minjung berichten, unterschätzten bzw. ignorierten.³⁴⁸ Nach Ahn bleibt das Kirchenverständnis, das von Luther und Calvin aufgestellt wurde und mit dem Bibel- und Sakramentverständnis eng zusammenhängt, heute noch als „eine Erhaltungsideologie der Kirche“³⁴⁹.

Dagegen drängt Müntzer auf die soziale Reformation, die den städtischen Armen und den Bauern ihre Rechte sichern sollte. Also versuchte Müntzer das Christentum der Unterschicht zugänglich zu machen, während Luther durch seine magisteriale Reformation die

³⁴⁴ Suh Nam-Dong 1984b, S. 187 und vgl. Daiber 1973, S. 196.

³⁴⁵ Suh Nam-Dong 1984b, S. 189.

³⁴⁶ Vgl. Ahn Byung-Mu 1987b, S. 166ff.

³⁴⁷ Vgl. Ahn Byung-Mu 1984b, S. 212-213 und Suh Nam-Dong 1984b, S. 189. Der deutsche Theologe Zahrnt hat sich über das Verhältnis von Luther und den aufständischen Bauern folgendermaßen geäußert: „Einerseits kann man Luther nicht Schuld an der Entstehung des Bauernkrieges geben, wie es die altgläubige fürstliche Seite tat, um sich ein Alibi für das eigene Versagen und Vorgehen zu verschaffen. Der Boden für den Aufstand war längst bereitet. Seit langem schon gärten Unruhe und Unzufriedenheit unter den Bauern, fanden immer wieder Erhebungen statt und nährten sich die politische Empörung auch unklar aus religiösen Tiefen. Andererseits aber wäre es ohne Luthers Auftreten wohl kaum zum Ausbruch des Bauernkrieges zu diesem Zeitpunkt gekommen. Luther hat den Aufruhr ganz gewiß nicht bewußt gesät, aber seine Saat ist anders als von ihm gewollt und erwartet aufgegangen – der Reformator wurde zum Propheten wider Willen.“ Zahrnt, S. 162.

³⁴⁸ Vgl. Ahn Byung-Mu 1984b, S. 167.

³⁴⁹ Ahn Byung-Mu 1984b, S. 167.

Verfügung über Religion, die bis dahin der Oberschicht vorbehalten war, auch der Mittelschicht zugänglich machte. Suh Nam-Dong interpretiert dies so: „Müntzer hatte ein realistisches Bild des leidenden Minjung in der absurden, Gottes Gerechtigkeit verdrehenden Gesellschaft seiner Zeit. Für ihn waren die Auserwählten für Gottes Revolution die städtischen Armen und die Bauern als Minjung“³⁵⁰ Anders als Luther beschränkte sich Müntzer nicht auf eine religiöse Reformation, sondern er wollte auch eine die sozialen Strukturen verändernde Reformation, deren Hauptakteur das Minjung ist.

Suh Nam-Dong stellt den sozialrevolutionären Charakter Müntzers heraus, mit dem sich Müntzer von vielen anderen christlichen Sektengründern im 16. Jahrhundert deutlich unterschied.³⁵¹ Dagegen bezeichnet Ahn Byung-Mu Müntzer als „Verehrer des Heiligen Geistes“ – bzw. der „Heiligengeistbewegung“, die im Mittelalter entstand und die von der Katholischen Kirche als Ketzerei verurteilt wurde.³⁵²

Diese Sichtweise der Reformation wird abgestützt von der Kritik Müntzers an Luther, die Ahn folgendermaßen zusammenfaßt:³⁵³

- 1) Während Luther der Auffassung war, daß Gott nur durch die Bibel bzw. in der Bibel offenbar wird, glaubte Müntzer, daß sich Gott in der Gegenwart durch den Heiligen Geist auch außerhalb der Bibel offenbart.
- 2) Luther redete nicht von dem bitteren oder leidenden Christus, sondern nur von dem süßen, himmlischen Christus.
- 3) Müntzer kritisierte, daß Luther zwar im positiven Sinne die Gnade Gottes (den Glaube an Gott) betonte, der in der Rechtfertigung gründet, aber er vernachlässigte die Aufforderung Christi, nach dem Prinzip zu handeln: „Wer nicht sein Kreuz auf sich nimmt und folgt mir nach, der ist meiner nicht wert.“ (Mt 10:38)
- 4) Müntzer betonte das kollektive Berufungsbewußtsein, während Luther das individuelle betonte.
- 5) Müntzer lehnte die heiligen kirchlichen Zeremonien und das Priestertum ab, weil er glaubte, daß alle Menschen den Heiligen Geist empfangen können.

Was die Minjungtheologen an der Auffassung Müntzers besonders beachten, ist seine Forderung nicht nur nach einer Reform der Kirche, sondern auch nach einer strukturellen Veränderung der Gesellschaft. Dies ist auch ein zentrales Anliegen von Minjung.³⁵⁴ Dieser von Müntzer vorgezeichnete Weg einer Kirchen- und Sozialreform ist ein Paradigma der Min-

³⁵⁰ Suh Nam-Dong 1984b, S. 189.

³⁵¹ Vgl. Suh Nam-Dong 1984b, S. 190.

³⁵² Vgl. Ahn Byung-Mu 1984b, S. 211-212.

³⁵³ Vgl. Ahn, a.a.O., S. 212.

³⁵⁴ Vgl. Suh, a.a.O., S. 190.

junggemeindebewegung: Zwar scheiterte die radikale Reformation Müntzers an der gewaltigen, von Luther unterstützten Unterdrückung durch den Staat, aber ein noch bedeutender Grund war die Tatsache, daß „die Zeit noch nicht reif, das Selbstbewußtsein des Minjung noch nicht erwacht war“³⁵⁵. Eine wirksame Revolution wäre demnach nur möglich gewesen, wenn das Minjung zu größerem Bewußtsein gelangt wäre und aus eigenem Antrieb den Kampf gesucht hätte.

Zusammenfassend ist festzuhalten, daß durch die Interpretation der Minjung-Theologie der revolutionäre Charakter Müntzers und die Souveränität des Minjung hervorgehoben werden. Jedoch fehlen eindeutige Quellen für eine vertiefende Analyse der minjung-theologischen Sichtweise Müntzers. Eine solche minjungtheologische Interpretation müßte weiterhin deutlich berücksichtigen, daß Luther nicht bloß ein unerbittlicher Gegenspieler der Revolution Müntzers war, sondern beide vielmehr Ideologen und Vorkämpfer der frühbürgerlichen Revolution waren.³⁵⁶ Dementsprechend sind auch die Traditionen, Entwicklungsrichtungen und die Rahmenbedingungen der mittelalterlichen Kirche und der sie umgebenden Gesellschaft im Wandlungsprozeß einer feudalen zu einer bürgerlich-kapitalistischen Gesellschaft zu beachten.

III.2.2. Charakteriska der Minjung-Theologie

„Die Minjung-Theologie ist nicht am Schreibtisch entstanden, sondern in der Geschichte des Leidens.“³⁵⁷ Der Aufsatz des Minjungtheologen Ahn Byung-Mu mit dem Titel „Was ist die Minjung-Theologie?“ thematisiert den Schwerpunkt der Minjung-Theologie, der sich auf konkrete (Leidens-)Erfahrungen in der Lebenswirklichkeit des Minjung bezieht. In diesem Zusammenhang wird das Minjung nicht als Objekt der theologischen Forschung, sondern als handelndes Subjekt angesehen. So begannen die Minjungtheologen die biblischen und koreanischen Minjung-Ereignisse aus einem minjung-spezifischen Blickwinkel zu betrachten und zu interpretieren. Man ging der Frage nach, welche Zusammenhänge zwischen der biblischen und der koreanischen Minjungtradition bestehen, vor allem aber, was das Minjung mit Jesus und umgekehrt Jesus mit dem Minjung zu tun hat.³⁵⁸ Im Ergebnis hat diese Suchbewegung zur Entwicklung einer eigenständigen theologischen Position geführt. Die Eigenständigkeit der Minjung-Theologie werde ich im folgenden darlegen und

³⁵⁵ Suh, a.a.O., S. 190.

³⁵⁶ Vgl. Goertz 1989, S. 52.

³⁵⁷ Ahn Byung-Mu 1982, S. 290.

³⁵⁸ Diese Frage wird von Ahn, Byung-Mu etwas anders formuliert: 1) Wie können wir Minjung in der koreanischen Geschichte und Gegenwart erforschen und verstehen? 2) Wie können wir das in Bezug setzen zu dem jahrhundertealten Erbe des Christentums? Wie können wir dieses Erbe neu zu verstehen? 3) Wie können wir biblisches Minjung-Ereignis und heutige koreanische Lage miteinander in Bezug setzen? Ahn Byung-Mu 1989, S. 24.

dazu die Theologie der „Mindam“ (Erzählung) (IV.2.2.1.), die „theologia eventorum“ (IV.2.2.2.) und die Aufhebung des Subjekt-Objekt-Gegensatz in der Minjung-Erlösungslehre (IV.2.2.3.) erläutern. Darüber hinaus werde ich auf die ekklesiologischen Überlegungen der Minjung-Theologie eingehen (IV.2.2.4.), da sie für die Beziehung von Minjung-Theologie und Minjunggemeindebewegung von besonderer Bedeutung sind.

III.2.2.1. Die Theologie der „Mindam“ (Erzählung) im Sinne einer „Minjungsprache“

Das Leben, das Han und die Hoffnung des Minjung in ihrer Wahrhaftigkeit zu begreifen, ist ohne Verstehen der Minjungsprache kaum möglich.³⁵⁹ Da koreanische Philologen und Historiker einheitlich die Ansicht vertreten, daß die Erzählung die typische Minjungsprache sei,³⁶⁰ unterscheidet Suh Nam-Dong zwischen „Schrift“ und „Erzählung“, um den Charakter der Minjungsprache zu verdeutlichen. Während die Schrift als eine abstrakte und analytische Sprache der Vernunft, des Geistes und der Wissenschaft zu betrachten sei, vermittele die Erzählung dagegen als Ausdrucksform des alltäglichen Lebens Sachverhalte

³⁵⁹ Die Grundlagen für das Konzept der Minjungsprache in der Minjung-Theologie entwickelte der taiwanische Theologe Song Choan-Seng, der lange Zeit mit Suh und Ahn persönlichen und theologischen Austausch pflegte. Er setzte sich mit der Bedeutung der Erzählung in der Theologie und mit der Inkulturationsfrage des Christentums in der asiatischen Kultur auseinander und stellte zehn theologische Lehrsätze auf: 1) Das gesamte Leben ist die Urquelle der Theologie. Theologie muß konkrete Faktoren behandeln, die das Leben insgesamt beeinflussen. Sie darf nicht nur abstrakte Begriffe behandeln, die nur mit theologischen Kenntnissen verstanden werden können. Es gibt kein einziges unpassendes und unwichtiges für die Theologie, wenn es sich um die Probleme des Menschen handelt. Theologie muß sich nicht mit dem Himmel, sondern mit der Erde auseinandersetzen. 2) Wir Pioniere der Theologie müssen unseren Interessenschwerpunkt verlegen von der Geschichte Israels und dem westlichen Christentum zur asiatischen Geschichte. 3) Vom Standpunkt des Christentums aus betrachtet ist Jesus Christus das entscheidende Element der historischen Theologie. 4) Es gibt keine neutrale Theologie, die kulturell und historisch unbeeinflusst ist. 5) Streng genommen ist die Aufgabe der Mission nicht die Mission der Kirche selbst. Es gibt nur eine Mission, nämlich die Missio Dei. Kirche dient nur der Missio Dei. Die Aufgabe der „Dritte Welt“-Theologie besteht in der Öffnung der Vorbehalte, welche die traditionellen Kirchen gegenüber der Missio Dei haben. 6) Die Aufgabe der Theologie gegenüber den anderen kulturellen Elementen, die nicht zum traditionellen Bereich der Theologie gehören, besteht darin, daß sie auf die Fragen der Nichtchristen nicht christlich antworten dürfen. Das bedeutet die vollständige Selbstöffnung, wie Gott ist. 7) Mit der Interpretationsmethode, daß die Geschichte in eine Richtung fortschreitet, kann die Erlösung Gottes nicht mehr erklärt werden, da die Erlösung Gottes selbst in ihr verdeckt wird. Gott bewegt sich in viele Richtungen – nach vorne, zurück, links und rechts – ; er ist überall gegenwärtig. 8) In der Theologie sollen sowohl Gegenwart als auch Zukunft als bedeutsam gelten, wie auch Gott der Gott der Gegenwart und zugleich der Zukunft ist. 9) Die Ausdrucksformen der Ökumenischen Theologie müssen vielfältig und reich sein. Es kann auf vielfältige Weise ermöglicht werden, daß der Glaube in verschiedenen kulturellen, sozialen und politischen Situationen aufgenommen und verstanden wird. 10) Für uns, die wir asiatische kulturelle und religiöse Hintergründe haben, ist allein die Ökumenische Theologie bedeutend. Die Ökumene Asiens, die im Vergleich mit anderen Kontinenten die meisten Armen einschließt, aber eine eigene Geschichte, Kultur und Religionen besitzt, muß zum Gegenstand unseres theologischen Interesses werden.

Aus Song Choan-Seng 1988, Theologie der Erzählung aus der asiatischen Perspektive, S. 19-49. Original Quelle: Song Choan-Seng, Tell us our names – Story Theology from an Asian Perspective, Orbis Books, New York 1984.

³⁶⁰ Vgl. Ahn Byung-Mu 1982, S. 292.

und Ereignis direkt, konkret und gleichsam körperlich.³⁶¹ Für Suh ist die Schrift eine Sprache der Herrschenden und „unterdrückend“, die Erzählung dagegen eine Sprache des Minjung und „befreiend“.³⁶² Darüber hinaus unterscheidet Suh – analog zu seiner Unterscheidung von „Volk“ und „Minjung“ – auch die Minjungssprache von der Sprache des Volkes. Dies führt er folgendermaßen aus: „Die Sprache des Volkes ist eine Sprache der Herrschenden. Obwohl die Sprache des Volkes einfach ist und mit einer Form von Mindam zum Ausdruck gebracht wird, ist sie trotzdem eigentlich keine Minjungssprache, da sie sich instinktiv der Sprache der Herrschenden anpaßt und sogar gelegentlich wie Opium zum Zweck der Domestizierung der Herrschenden mißbraucht wird.“³⁶³

Daüber hinaus stellt sich Suh die Frage, ob das Medium der Offenbarung Gottes Schrift oder Erzählung ist. Er vertritt die Ansicht, daß zuerst nicht die Bibel, die Dogmen und die theologischen Reflexionen Gott offenbaren, sondern historische Erlösungsereignisse, die durch Erzählungen nicht nur in der Vergangenheit, sondern auch in der Gegenwart vermittelt werden.³⁶⁴ Die traditionelle Theologie habe ihren Sitz im Leben in der römischen und griechischen Sklavenhaltergesellschaft; sie sei daher von der Ideologie der Herrschenden geprägt und erfülle die Funktion, die herrschende Ordnung zu stützen.³⁶⁵ Nach Suh „ist aber der Sitz im Leben der biblischen Offenbarung gerade die Erzählung des Galiläa-Minjung, das sich von der damaligen Ordnung zu befreien versuchte. Galiläa-Minjung hat die Erzählungen Jesu unter sich mit einer eigenen Sprache vermittelt. Es gibt aber Unterschiede zwischen diesen Erzählungen und dem historischen Jesus, die die Theologen heute konzentriert suchen. Erzählung und Historie sind unterschiedlich. Wir suchen und hören in der Minjungssprache die Erzählungen Jesu.“³⁶⁶

Angesichts der Tatsache, daß Sprache ein äußerst komplexes Phänomen ist, lassen sich Suhs Ausführungen von verschiedensten Seiten kritisieren. Dabei ist allerdings das eigentliche Anliegen seines Sprachverständnisses zu berücksichtigen. Er will deutlich machen, daß die Souveränität und die Wirklichkeit des Minjung in der Minjungssprache enthalten ist und dort entdeckt werden kann. In dieser Hinsicht stimmt z.B. Ahn Byung-Mu mit Suhs Vorstellungen überein. So bekennt Ahn, daß er die Bibel völlig neu verstehen konnte, als er in Rücksicht auf die Ausdrucksweise des Minjung die Bibel las.³⁶⁷ So wurde die Vorstellung von der Minjungssprache auch zum Paradigma für seine gesamte neutestamentliche

³⁶¹ Vgl. Suh Nam-Dong 1983, S. 303ff.

³⁶² Vgl. a.a.O., 304.

³⁶³ A.a.O., S. 206ff.

³⁶⁴ Vgl. a.a.O., S. 305.

³⁶⁵ Vgl. Ebd.

³⁶⁶ A.a.O., S. 297.

³⁶⁷ Vgl. Ahn Byung-Mu 1987b, S. 260.

Forschung und bildet die Grundlage für seine zahlreichen eigenständigen theologischen Arbeiten.

III.2.2.2. Der hermeneutische Ansatz („theologia eventorum“)

Aus der Perspektive von Minjung die Bibel zu interpretieren und mit dem leidenden Minjung gemeinsam zu handeln entspricht der Minjung-Theologie zufolge genau der Sinnachse der Bibel, nämlich dem Evangelium der Befreiung. Die damit verbundene Ablösung von der konventionellen theologischen Perspektive, die von der Minjung-Theologie als „zu abstrakt“ und „unparteiisch“ beurteilt wird, bezeichnet man als „Perspektivenwechsel“³⁶⁸.

Nach Ahn ist die Diskussion um theologische Aussagen in der westlichen Theologie zum Selbstzweck geworden. Ihr mangelt es an Wahrnehmungen der Wirklichkeit. Dagegen bemüht sich die Minjung-Theologie, die Antwort auf die im Ort (Hyunjang) der Wirklichkeit des Lebens, Ereignisses und der Geschichte aufgeworfenen Fragen in der Bibel zu finden.³⁶⁹ Also wird die Minjung-Theologie nicht mehr von Ideen, sondern durch geschichtliche Erfahrungen, und Handlungen bestimmt.³⁷⁰ Aus diesem Grund wird die Minjung-Theologie „Zeuge der Ereignisse“³⁷¹, „Theologie des Ereignisses“ und „Theologie des Hyunjang“ genannt. So hat für Ahn nicht der Satz „Am Anfang war das Wort“ Geltung, sondern der Satz „Am Anfang war das Ereignis“.³⁷² Auch für Suh sind die Ereignisse das Erste und Grundlegende, während die theologische Reflexion zweitrangig ist.³⁷³ Nach der

³⁶⁸ Im Kreis der Minjungtheologen wird dieser Perspektivenwechsel häufig der Ausdruck „kopernikanische Wende“ genannt, der zum ersten Mal vom Befreiungstheologen J. M. Bonino als ein theologischer Begriff verwendet wurde.

³⁶⁹ Vgl. Ahn Byung-Mu 1987b, S. 28-29.

³⁷⁰ Vgl. Ahn Byung-Mu 1989, S. 19.

³⁷¹ Ebd.

³⁷² Als Beispiel erwähnt Ahn Byung-Mu die Rede Jesu: „Der Sabbat ist um des Menschen willen gemacht und nicht der Mensch um des Sabbats willen (Mk 2,25ff)“. Nach Ansicht von Ahn halten westliche Theologen, vor allem die Formgeschichtler nicht das Ereignis, sondern die Rede Jesu allein für wichtig. Sie sehen, daß die Rede Jesu primär und die Erklärung des Kontextes sekundär ist, die im Prozeß der Tradierung des Wortes Jesu nachgetragen würde. Dabei betrachten die Formgeschichtler auch die Evangelien nur als einen Rahmen, der das Kerygma enthüllt. Für Bultmann ist sie sogar eine entfaltete Auslegung des Kerygmas. Ahn lehnt eine solche Ansicht konsequent ab und behauptet: „Nein, es ist umgekehrt...Ich gehe davon aus, daß das Ereignis, das die hungrigen Jünger Jesu am Sabbat unerlaubterweise Ähren zogen. (Mk 2,23f), vor dem Wort Jesu war. Ich mache stärker auf die Wirklichkeit des Minjung als die Rede Jesu aufmerksam... Aus der Perspektive des bestehenden Gesetzes verurteilten die Pharisäer das Minjung, das trotz des Sabbatsgebotes wegen Hungers Ähren ziehen mußte, als Gesetzesbrecher. Jesus stand auf der Seite des hungrigen Minjung. So betrachtet, wird die Bedeutung der Rede Jesu deutlicher.“ Ahn Byung-Mu 1987b, S. 30-31.

³⁷³ Suh Nam-Dong nennt zwei Methoden bzw. Voraussetzungen seiner Minjung-Theologie. Eine ist die sozio-ökonomische Methode. Nach Suh können die Widersprüche und Konflikte der Kirche und Gesellschaft durch die sozio-ökumenische Betrachtung noch deutlicher enthüllt werden. Auch ermöglicht die Methode einen wesentlichen, bis jetzt nicht beachteten Aspekt zu erfassen. Zum Beispiel sind die Kreuzigung Jesu, das Exodusereignis und die Sündenfrage ohne Rücksicht auf den strukturellen Widerspruch der Gesellschaft schwer zu enthüllen. Die andere Methode betrachtet das Erlösungsereignis als Werk des

Minjung-Theologie ist das Ereignis Jesu vor 2000 Jahren nicht einmalig, sondern wiederholt sich im Laufe der Geschichte durch kollektive Ereignisse des Minjung, das unter der politischen und wirtschaftlichen Ideologie leidet und getötet wird, aber auch aufersteht.

Um den kollektiven Charakter des Minjung-Ereignisses zu verdeutlichen, führt Ahn das von der Polizei brutal niedergeschlagene „Park Chong-Chul Ereignis“ als Beispiel an, das er folgendermaßen kommentiert: „Der Tod eines Studenten verursachte einen Minjung-Aufstand. Ist dieser ermordete Student im Minjung-Aufstand auferstanden? Wenn dem so ist, ist der Student Park der alleinige Held, der dieses Ereignis alleine gewirkt hat? Nein! Dies ist ein Minjung-Ereignis. Das Minjung hat durch Parks Tod seinen eigenen Tod erfahren und ist im Minjung-Aufstand wieder auferstanden. Hier gibt es nicht ‚Ich‘ und ‚Du‘, sondern nur ‚Uri (Wir)‘, also kollektive Gemeinsamkeit.“³⁷⁴ Der Student Park war zwar kein Christ und dieses Ereignis geschah nicht im Namen Jesu, doch war, was er tat, im Grunde christlich, sonst wäre Gott in Bereichen, wo nicht in seinem Namen gehandelt wird, ohnmächtig.³⁷⁵

Also konkretisiert die Minjung-Theologie Gott als und im Ereignis. Der Versuch, Ereignisse theologisch zu verarbeiten, über Ereignisse nachzudenken und sie zu deuten, oder – anders formuliert – der Versuch, in der Wirklichkeit des Minjung, in seinem „Leiden und Klagen“, die Stimme Gottes zu hören und gleichzeitig den gegenwärtigen Christus zu erfahren, sind Aufgaben dieser Theologie.³⁷⁶ Sie ist demnach keine Theologie „von oben“, sondern eine „von unten“, keine deduktive oder systematische, sondern eine induktive „Theologie der Ereignisse“.³⁷⁷

Darin spielt der Hyunjang eine große Rolle. „Hyunjang“ bedeutet wörtlich übersetzt ein „Ort, wo etwas geschieht“. „Hyunjang“ ist ein Platz, an dem man sich gegenwärtig befindet, wie der Arbeitsplatz, der Lebensraum im Dorf oder der Slum. Im Sprachgebrauch der Minjung-Theologie bezeichnet dieses Wort einen Ort, an dem man für die Gerechtigkeit und den Frieden kämpft.

Mit der Betonung des Hyunjang steht die Minjung-Theologie radikal der westlichen Theologie gegenüber, die im allgemeinen als Logos-Theologie bezeichnet wird. Ahn Byung-Mu weist auf zwei kritische Punkte der westlichen Theologie hin:

Heiligen Geists, das nicht nur in der vergangenen Geschichte, sondern auch in der Gegenwart aktiv wirkt. Vgl. Suh Nam-Dong 1983, S. 163-166.

³⁷⁴ Ahn Byung-Mu 1989, S. 26.

³⁷⁵ Vgl. ebd.

³⁷⁶ Ahn Byung-Mu 1982, S. 290.

³⁷⁷ Dazu Suh Nam-Dong 1984a, S. 31ff, Ahn Byung-Mu 1990a, S.25-26, Drescher 1992b, S. 9 und Scharf, S.234.

- 1) Die Evangelien sind das einzige Überlieferungsgut über den historischen Jesu. Nach Ahn finden sie im Westen wenig Beachtung, vor allem in der Christologie und der Rechtfertigungslehre Luthers.³⁷⁸ An die Stelle des Evangeliums und der Sache Jesu trat – gewissermaßen als „Erbe“ der historisch-kritischen Forschung – das Kerygma. Ahn respektiert, daß die historisch-kritische Methode zur Erhellung der Überlieferungsgeschichte der Bibel beigetragen hat. Er macht aber zugleich darauf aufmerksam, daß sie die Lebenswirklichkeit der biblischen Texte außer acht gelassen hat.³⁷⁹ Nach seiner Überzeugung reicht es nicht, durch die historisch-kritische Methode nur beim Kerygma stehenzubleiben, sondern man muß bestrebt sein, den kerygmatischen Christus in seinem Leben zu inkarnieren.³⁸⁰
- 2) Eine weitere Kritik von Ahn ist, daß die westliche Theologie zu idealistisch ausgerichtet ist, indem sie Wertvorstellungen wie Gerechtigkeit oder Liebe zu materialisieren bzw. zu verwirklichen scheut und nicht sieht, daß „das Leben vom Materialismus versklavt wird.“³⁸¹ In diesem Zusammenhang macht Ahn auf den Prolog des JohEv aufmerksam, den die Logos-Theologie bzw. die Theologie des Wortes Gottes für besonders wichtig hält. Vor allem ist das JohEv 1.14 „Logos wurde *sarx* und wohnte unter uns“ für die Minjung-Theologie beachtlich. Nach Ahn meint Fleisch Materie, und Inkarnation ist nichts anderes, als daß Gott sich materialisiert.³⁸² So ist es für ihn unmöglich, ohne den historischen Jesus zu Christus zu gelangen.

Viele Minjunggemeinden sind von der Theologie der Ereignisse stark geprägt. Sie bemühen sich an verschiedenen Ereignissen des Minjung, z.B. Bürger-, Arbeiter-, Bauernbewegung und Demonstration u.a., direkt teilzuhaben. Allerdings hört man heute auch kritische Stimmen seitens der Minjunggemeinden, nämlich daß „die Minjung-Theologie zu stark von den Ereignissen geprägt sei“.³⁸³ Diese Kritik ist in ihren alltäglichen konkreten Erfahrungen mit dem Minjung begründet, die nicht dem Idealbild vollständig entsprechen, das

³⁷⁸ Vgl. Ahn Byung-Mu 1988, S. 190.

³⁷⁹ Vgl. Ahn, Byung-Mu 1987a, S. 13. Darüber hinaus kritisiert Ahn, daß „die bisherige Theologie insgesamt die materielle Dimension der biblischen Tradition, z.B. Schöpfungsgeschichte, die Boden- und Besitzfrage (Lev 25, 23) oder Fleischwerdung Gottes (Joh 1) vernachlässigt, als hätte Materie nichts mit Theologie zu tun. Ein Grund dafür ist gewiß in der Aristokratisierung der Geistlichen zu suchen, und die Vernachlässigung der Materie steht mit der Diskriminierung des Minjung als Produktionssubjekt und mit der Unterschätzung der Arbeit im Zusammenhang.“ Zitiert nach Chai Soo-Il 1991, S. 199.

³⁸⁰ Vgl. Ahn Byung-Mu 1982, S. 292. Ahn lehnt jedoch den sog. Historismus ab, da er sieht, daß eine objektive Betrachtung der Geschichte nicht möglich ist. Man kann die Geschichte interpretieren, aber die Geschichte schließt die Interpreten ein. Aber erst dann, wenn die vergangene Geschichte das Gegenwärtige widerspiegelt, ist sie von Bedeutung. A.a.O., S. 291.

³⁸¹ Ahn Byung-Mu 1988, S. 191.

³⁸² Vgl. Ebd.

³⁸³ Drescher 1992b, S. 11.

die Minjung-Theologie gezeichnet hat. Also sei das Minjung nicht nur ein souveräner Hauptakteur der Bewegung, sondern sie schweigen auch oft und verhalten sich passiv.

III.2.2.3. Die Aufhebung des Subjekt-Objekt-Gegensatz (Minjung-Messiaslehre)

Ein wesentliches Merkmal der Minjung-Theologie entsteht in Auseinandersetzung mit der christologischen Konzeption, derzufolge Jesus als Messias zu betrachten ist, der das kommende Reich Gottes verkündet und sein leidendes Volk rettet. Dieses Messiasbild entspricht, so wird von minjungtheologischer Seite betont, grundsätzlich alttestamentlichen Vorstellungen, nämlich dem Gedanken des Menschensohns, des leidenden Knechts und des Immanuels. Durch das Messiasbild wird also ein qualitativer Unterschied zwischen Gott/Christus und den Menschen hervorgehoben.

Der Minjung-Theologie zufolge sind nun aber Jesus und Minjung nicht voneinander zu trennen. Jesus selbst lebte wie Minjung und mit Minjung. Mitten unter ihnen ist Jesus Fleisch geworden, ist ganz eingetaucht in das Leben der Menschen, hat sich mit ihnen identifiziert und ist mit ihnen eins geworden. Also ist Jesus im Minjung gegenwärtig und zwar nicht nur als der Leidende, sondern auch als der Befreier. Jesus starb durch die Kreuzigung, die das Leiden von Minjung zum Ausdruck brachte, um zu verkünden, daß die Erlösung der gesamten Menschheit nicht durch das Minjung möglich ist.³⁸⁴ Für Suh eröffnet das leidende Minjung als der leidende Messias eine neue Epoche, in der eine gerechte Gesellschaft gegründet wird.³⁸⁵ Dabei wird die Auferstehung Jesu als Aufstand oder Befreiungspraxis des Minjung verstanden. So werden der selbständige Entschluß und die der entsprechende Praxis des Minjung, die in den gegenwärtigen Minjung-Ereignissen Jesus wieder aufbrechen, in diesem Verständnis Suhs betont.³⁸⁶ Ähnlich behauptet auch Ahn, daß man erlöst wird, indem der stagnierende und perspektivlose Zustand in der Klage Jesu bzw. des Minjung aufgelöst wird.³⁸⁷ Insgesamt sind sich beide Theologen darin einig, daß das Minjung an sich der Träger der Erlösung, der Befreiung ist.

Im untrennbaren Verhältnis zwischen Jesus und Minjung gibt es keine Zuschauer, sondern nur Beteiligte. So darf Jesus nicht zum Objekt (z.B. in der Anbetung) werden.³⁸⁸ Dieses paradox anmutende Verhalten wird als „die Kraft der Selbsttranszendenz“³⁸⁹ bezeichnet. Kim Yong-Bock bezeichnet diesen Sachverhalt als die „Messianität des Minjung“³⁹⁰.

³⁸⁴ Vgl. Ahn Byung-Mu 1987b, S. 99ff.

³⁸⁵ Vgl. Suh Nam-Dong 1983, S. 180ff.

³⁸⁶ Vgl. a.a.O., S. 254ff.

³⁸⁷ Vgl. Ahn Byung-Mu, 1987b, S. 98-99.

³⁸⁸ Vgl. Drescher 1990, S. 6.

³⁸⁹ Ahn Byung-Mu, a.a.O., S. 27.

³⁹⁰ Siehe dazu Kim Yong-Bock 1984b, S. 109-123 und Vgl. Kim Yong-Bock 1984a, S. 225ff.

Diese minjungtheologische Ansicht wird möglich, indem Jesus nicht als individuelle Person, sondern als kollektiver Begriff betrachtet wird. So weist Ahn darauf hin, daß der Kreuzestod Jesu nicht das Sterben des Individuums, sondern das Sterben des unterdrückten Minjung bedeutet.³⁹¹ Zwar wird in der Forschung gelegentlich der kollektive Charakter Jesu zugegeben, ihr fehlt jedoch eine minjungspezifische Betrachtung, nämlich die Rolle und Bedeutung des Minjung im Jesusereignis³⁹². Minjungtheologen sehen dagegen das Minjung im Jesusereignis und auch umgekehrt Jesus im Minjung-Ereignis. Sie versuchen, in gegenwärtigen Minjung-Ereignissen die Gegenwart Jesu zu entdecken und zu erfahren. Zu diesem Zwecke lehnt Ahn das „Subjekt-Objekt-Schema“, das als Basis der westlichen Gedanken dient, konsequent ab. Im hebräischen Denken sei keine klare Unterscheidung zwischen Individuum und Kommunität gezogen. Ist der leidende Gottesknecht in Jes 53 Individuum oder Israel? In bezug auf diese Frage behauptet Ahn: „Die westlichen Theologen versuchten ständig, ihn als Individuum zu verstehen. Das ist nicht sachlich begründet, sondern ist ein Versuch, ihn mit Jesus als Individuum zu identifizieren. Jahwes Heilsobjekt war Israel als kollektive Kommunität. Gleichzeitig ist Jahwe nicht Subjekt Einzelnen, sondern dem Kollektiv gegenüber.“³⁹³

Syntaktisch gesehen und von dem bisherigen hermeneutischen Forschungsergebnissen her ist es sicherlich so, daß Jesus im Evangelium die zentrale Gestalt ist, und in der Beziehung Jesus Subjekt und Minjung Objekt ist. Nach der Sicht von Minjungtheologen gibt es aber weder Subjekt noch Objekt, sondern nur „Uri“ (wir).³⁹⁴ Aus diesem Verständnis haben Suh Nam-Dong, Ahn Byung-Mu und Kim Yong-Bock die sog. „Minjung-Messiaslehre“ entwickelt.³⁹⁵ Nach der „Minjung-Messiaslehre“ hat das Minjung Messianität bzw. ist der Messias. Suh behauptet: „Wenn man am Leiden des Minjung teilnimmt, ist man auf dem Weg zum Menschwerden und gerade zur Erlösung. In diesem Verständnis ist leidendes Minjung der Messias. So wird das Minjung zum Träger der neuen Epoche.“³⁹⁶ Ähnlich stellt sich Ahn auch fest: „Die Spirale der Rache wird zu enden beginnen, indem das Min-

³⁹¹ Vgl. Kim Yong-Bock 1984b, S. 99.

³⁹² Vgl. Ahn Byung-Mu 1984b, S. 164.

³⁹³ Ahn Byung-Mu 1984b, S. 163, Fußnote 110.

³⁹⁴ Ahn Byung-Mu zweifelt daran, daß Jesus mit einem konkreten Programm nach Galiläa kam; im Gegenteil scheint es ihm, daß Jesus immer wieder von Minjung in die Initiative gedrängt wurde. In diesem Zusammenhang nennt Ahn zwei Punkte, die sich auf die Wundergeschichten beziehen: 1) Jesus sagt oft: „Dein Glaube hat dich geheilt“. Die Befreiung von der Krankheit ist also nicht allein Jesus Wundertat, sondern ist dem Zusammenwirken, dem ‚Uri‘, zu verdanken. 2) Nach erfolgreicher Heilung schickt Jesus die Patienten fast ausnahmslos nach Hause. Seine Handlungsweise zeigt, daß er die religiöse und soziale Rehabilitation sehr ernst genommen hat. Ahn Byung-Mu 1989, S. 22.

³⁹⁵ Kim Yong-Bock hat vor allem in den letzten Jahren mit der „Minjung-Messiaslehre“ beschäftigt und darin profiliert. Siehe Kim Yong-Bock 1984a, S. 183-193 und ders. 1983, S. 80-119.

³⁹⁶ Suh Nam-Dong 1983, S. 181.

jung denkt, daß es für die Welt leidet. So wird das endgültige Reich Gottes, die Herrschaft Gottes geschehen werden. In diesem Sinne ist leidendes Minjung der Messias.³⁹⁷

Diese Relationierung von Jesus und Minjung und von Minjung und Jesus verursachten Mißverständnisse und Kritiken von vielen inländischen und westlichen Theologen, sogar von einigen Minjungtheologen und Minjungpfarrern.³⁹⁸ So stellt beispielsweise Moltmann eine kritische Frage: „Ich verstehe, daß Jesus ein Minjung ist, aber ich verstehe nicht, daß das Minjung Jesus ist. Minjung ist ein Dasein, das von Jesus erlöst wird. Wie können dann Jesus und Minjung identisch sein?“³⁹⁹ Diese Kritik scheint durchaus berechtigt, wenn man davon ausgeht, daß Jesus und nicht Minjung als Erlöser betrachtet wird. Daß ausschließlich Jesus für die Erlösung des Minjung sorgt, widerspricht aber dem Verständnis von Minjung als einem Subjekt, welches aktiv und selbstständig gegen seine Fremdbestimmung ankämpft bzw. bemüht ist, sich von dieser zu lösen. Mit der Auffassung, daß Jesus der Erlöser und Minjung das zu Erlösende ist, scheint sich Moltmann am Subjekt-Objekt-Dualismus zu orientieren, wonach Jesus als aktives Subjekt verstanden wird und Minjung als passives Objekt, das untätig auf seine Erlösung von außen wartet. Die Minjungtheologen verstehen das Minjung aber nicht nach dem Subjekt-Objekt-Schema, sondern sie betonen vielmehr die Bedeutung des Ereignisses, die im Verhältnis zwischen Jesus und Minjung geschieht.⁴⁰⁰

Die Betonung der Selbstständigkeit des Minjung darf jedoch nicht zu dem Trugschluß verleiten, daß Minjung Jesus nicht braucht. Das Gegenteil ist der Fall: Durch Jesus, in dem Minjung lebt, kann Minjung den Mut und die Kraft entwickeln, aktiv gegen seine Unterdrückung zu kämpfen.

³⁹⁷ Ahn Byung-Mu 1987b, S. 96.

³⁹⁸ In jüngster Zeit fand unter Minjungtheologen und innerhalb der Minjunggemeinden eine heftige Debatte zum Thema „Ist Minjung der Messias?“ statt. Das Ergebnis der Debatte kann wie folgt zusammengefaßt werden: Die Mehrheit der sog. Zweiten Generation der Minjungtheologen nahm die genannte Grundidee Suhs und Ahns allgemein auf. Allerdings wurde die Minjung-Messiaslehre Suhs und Ahns zum Teil abgelehnt und zum Teil korrigiert. Nach ihrer Ansicht gibt es keinen Platz für Theologie und Glaube, wenn Minjung und Messias gleichgesetzt werden (Park Jae-Soon); man darf aber nicht übersehen, daß es zwischen Minjung und Jesus nicht nur Gemeinsamkeiten, sondern auch wesentliche Unterschiede gibt (Rim Tae-Soo). Daran ist festzustellen, daß sie die Minjung-Messiaslehre noch in der Perspektive der westlichen Christologie betrachten, während Suh und Ahn die westliche Christologie grundsätzlich ablehnen. Vgl. MTSI (Hg.), *Ist Minjung der Messias?*, S. 13-128.

³⁹⁹ Ahn Byung-Mu 1987b, S. 32. Sundermeier befindet sich mit dieser Frage in einem hermeneutischen Dilemma, in das man offenbar bei jeder Interpretation theologischer Texte aus einem fremden kulturellen und religiösen Kontext gerät. Sundermeier 1985, S. 30.

⁴⁰⁰ Vgl. Hoffmann-Richter, S. 124.

III.2.2.4. Die Ekklesiologie der Minjung-Theologie

Da im Rahmen der Minjung-Theologie keine explizite Minjungekklesiologie ausformuliert wurde, ist es nicht einfach, die Lehre von der Kirche, die sie implizit vertreten, darzustellen.⁴⁰¹ Minjungtheologen bestreiten keineswegs, selbst Kirche zu sein. Aber es ist in der Tat so, daß sie auf die Ekklesiologie nur wenig Gewicht legt und sich lediglich darauf beschränkt, die Institutionalisierung und die dadurch hervorgerufene „Minjungfeindlichkeit“ der traditionellen Kirchen zu kritisieren. Diese Ansicht tritt vor allem bei den „Vätern“ der Minjung-Theologie wie Suh Nam-Dong und Ahn Byung-Mu, hervor. Bei einer solchen Darstellung ist in jedem Fall zu beachten, daß zwischen den Minjungtheologen und den Minjunggemeinde-Pfarrern Differenzen bestehen bezüglich der Vorstellungen, wie eine Kirche gestaltet werden muß. Das Kirchenbild der Minjungtheologen wird hier zuerst dargestellt:

Der Minjungtheologe Suh Nam-Dong versucht Wesen und Ursprung der Kirche im Zusammenhang mit der Parusieerwartung und der Eschatologie zu finden. So äußert Suh: „Die Idee, die vom 2. Jahrhundert v.Chr. bis zum 1. Jahrhundert n.Chr. die jüdische Kultur beherrschte, war gerade die apokalyptische Eschatologie. Sie war die Religion der Armen, Unterdrückten und der Masse. Der Schrei Jesu war der Schrei des Minjung. Der Schrei lautet, daß das Reich Gottes herbeigekommen ist. Jesus hat für das Kommen des Reiches Gottes sein Kreuz getragen. Das Warten auf das Kommen des Gottesreiches wurde nach dem Kreuz Jesu wiederum in der Parusie ausgedrückt. Das ist der ursprüngliche Glaube, der die Erwartungen und die Entstehung der urchristlichen Kirche geprägt hat. Die Kirche war eine Gemeinschaft, die das Ende der Welt erwartete, und hatte den revolutionären Glaube, der die neue Ordnung erwartet. Das war der Traum der עַם הָאָרֶץ (‘amm ha’arez)“.⁴⁰²

In seiner Auseinandersetzung mit den eschatologischen Anschauungen des späteren Judentums geht Suh davon aus, daß diese durch zwei Modellen geformt wurden: Zum einen durch das „Reich Gottes“-Modell, welches das ewige Ende der Geschichte zum Ausdruck bringt (the end of history), zum anderen durch das Modell eines ultimativen Endes der Ge-

⁴⁰¹ Ahn erklärt dieses Manko wie folgt: „Wir konnten bis jetzt die Minjung-Ekklesiologie nicht behandeln, weil wir die wichtige Aufgabe hatten, die Minjung-Theologie sich entwickeln zu lassen.“ Ahn Byung-Mu 1987b, S. 157. Diese Äußerung muß in folgenden Punkten angezweifelt werden:

- 1) Da die Ekklesiologie einen wichtigen Teilbestand der Theologie darstellt, erscheint die Argumentation Ahns nicht überzeugend.
- 2) Das Hauptanliegen der Minjung-Theologie ist, die Wichtigkeit der Glaubenspraxis herauszustellen. Da sie aber die Darstellung der Institution, in welcher der Glaube praktiziert wird, vernachlässigt, kann sie auf Grund dieses Widerspruchs nach außen hin in der Öffentlichkeit nicht glaubwürdig – auch gegenüber den traditionellen Kirchen – auftreten. Um als Theologie ernst genommen werden zu können – nicht nur in der Öffentlichkeit, sondern vor allem von der Minjunggemeinde, die der theoretischen Unterstützung dieser Theologie bedarf – ist es daher notwendig, eine Minjungekklesiologie zu entwickeln.

⁴⁰² Suh Nam-Dong 1983, S. 15.

schichte, das mit der Vorstellung vom Tausendjährigen Reich verbunden war (the end *in* history).⁴⁰³ Die Vorstellung vom Tausendjährigen Reich faßt Suh folgendermaßen zusammen⁴⁰⁴: 1) der Glaube an das Tausendjährige Reich ist damals für Juden notwendig gewesen, weil das ewige Reich Gottes zu fern ist. 2) Während der Glaube an das Reich Gottes individuell und innerlich ist, ist der Glaube an das Tausendjährige Reich dagegen mehr sozial und äußerlich. 3) Deshalb war in der Kirchengeschichte nicht das Symbol „Reich Gottes“, sondern das Symbol „Tausendjähriges Reich“ *der Motor* für den revolutionären Glauben. 4) Der Glaube an das Tausendjährige Reich war im 1. Jahrhundert n.Chr. orthodoxe Kirchenlehre.

Im Anschluß an diese Überlegungen stellt Suh fest: „Als sich die Parusie zu verzögern und sie zu vergessen begann, ist an den Platz der Parusieerwartung die institutionelle, administrative und religionspezifische Kirche eingetreten. In ihr sind Dogma und Theologie als eine Funktion entstanden, um dies zu rechtfertigen und absolut zu machen...Vor allem ist zu berücksichtigen, daß die institutionelle Kirche als Kraft gegen den schwach werdenden eschatologischen Glaubens wirkt. So entsteht die institutionelle Kirche, wenn die Vision des kommenden Gottesreiches zu schwinden beginnt. Dieses Christentum wird hellenistisch-konstantinisches Christentum genannt. Seitdem konzentriert sich die Kirche darauf, daß sie für Selbsterhaltung, -rechtfertigung und -verteidigung zwischen Kirche und Gesellschaft eine Mauer baut, die sie weiter erhöht und dick macht.“⁴⁰⁵ Hier ist deutlich zu erkennen, daß Suh die sozialrevolutionäre Dimension der Kirche für wichtig hält und dementsprechend die institutionalisierte traditionelle Kirche sehr kritisch betrachtet.

Diese kritische Sichtweise Suhs gründet in seiner Herangehensweise an Geschichte. Er nennt dies pneumatologisch-synchrone Interpretation, die er der traditionellen christologisch-diachronen Interpretation entgegensetzt. Für die christologische Interpretation ist die Bezugsgröße eine gegebene religiöse Norm, während für die pneumatologische Interpretation der Kontext dieser Bezugsgröße eine große Rolle spielt.⁴⁰⁶ Dieser Perspektivenwechsel führt zu der Ansicht, daß das Minjung das Subjekt der Theologie sei. Eine Kirche, in der das Minjung ein Subjekt sein kann, heißt „Kirche des Minjung“ oder „Kirche des heiligen Geistes“. Sie ist „Hyunjang-Kirche“

Die „Hyunjang-Kirche“ ist nach Ansicht von Suh neben der katholischen und der protestantischen Kirche die dritte Form von Kirche. Er bezeichnet sie mit den Ausdrücken „‘Kirche des Heiligen Geistes’ oder ‘Kirche des Minjung’“⁴⁰⁷. Zu ihr gehören alle diejeni-

⁴⁰³ Ebd.

⁴⁰⁴ Vgl. a.a.O., S. 15-16

⁴⁰⁵ A.a.O., S. 16.

⁴⁰⁶ Vgl. Suh Nam-Dong 1984b, S. 207.

⁴⁰⁷ Suh Nam-Dong 1983, S. 146.

gen, die für Freiheit, Gerechtigkeit, die Befreiung und für den Frieden arbeiten, nämlich dort, wo das Minjung-Ereignis geschieht und das „Han“ des Minjung gelöst wird. Derartige Treffen und Organisationen, in denen das Minjung-Ereignis geschieht, wie z.B. in der Urban Industrial Mission (UIM), dem National Council of Churches (NCC), dem Menschenrechtskomitee, dem 'Christian Social Problems Institute', und der Korean Students Christian Federation (KSCF) usw., faßt Suh unter der Bezeichnung „Hyunjang-Kirche“ zusammen.⁴⁰⁸ Erstaunlich ist, daß im Kirchenverständnis Suhs die Wirklichkeit der Minjunggemeinde kaum konkret erwähnt wird und er sich mit ihr wenig auseinandersetzt. Dies kann darauf hinweisen, daß Suh aufgrund seines plötzlichen Todes im Jahr 1984 keine Möglichkeit mehr hatte, die aktiven Tätigkeiten der Minjunggemeinden ins Auge zu fassen.

Ahn Byung-Mu stimmt größtenteils mit dem von Suh vertretenen Kirchenverständnis überein. Allerdings greift er zur Darlegung seines Standpunktes auf neutestamentliche Schriften zurück, während die Argumentationen Suhs meistens aus der kirchengeschichtlichen Betrachtungsweise kommen. So weist Ahn darauf hin, daß im MkEv und im LkEv der Begriff „Kirche“ (Ekklesia) gar nicht und im MtEv lediglich zweimal vorkommt. Der Begriff „Ekklesia“ findet in den paulinischen Briefen, die zeitlich näher als die synoptischen Evangelien am Jesus-Ereignis liegen, hingegen häufige Verwendung. Ahn sieht dies in der Tatsache begründet, daß Paulus das Leben Jesu theologisiert. Aus dieser Feststellung zieht Ahn zwei Schlüsse:

- 1) „Jesus hatte nicht die Absicht, die Kirche zu gründen,⁴⁰⁹ und „es gibt auch kein Anzeichen dafür, daß Jesus durch die Sammlung seiner Jünger irgendeine Institution begründen wollte“.⁴¹⁰
- 2) Es muß in der Zeit, als das MkEv verfaßt wurde, schon Protestbewegungen „gegen die damalige Institutionalisierung der Kirche, vor allem gegen die Ideologisierung, Dogmatisierung und gegen den Kult der Kirchen“⁴¹¹ gegeben haben. Ansonsten ist nicht zu erklären, warum im MkEv die Kirche unerwähnt bleibt, aber in den 20 Jahre früher erschienenen Paulusbriefen oft vorkommt.

Nach Meinung von Ahn konstituierte sich der Kern der Protestbewegung aus Minjung. Die Erfahrungen des damaligen Minjung wurden mündlich überliefert und – wie man z.B. dem MkEv entnehmen kann – nur teilweise schriftlich. In dieser Überlieferung ist, so Ahn, die Urform der Kirche zu suchen, in der Minjung ein Subjekt ist und Jesus und Minjung zusammen treffen können. Die Urform der Kirche wird als eine Glaubensgemeinschaft ver-

⁴⁰⁸ Vgl. ebd.

⁴⁰⁹ Ahn Byung-Mu 1987b, S. 158.

⁴¹⁰ A.a.O., S. 159.

⁴¹¹ A.a.O., S. 158.

standen, in der sich noch keine festen Institutionen ausgebildet haben, oder anders gesagt: Die Urform der Kirche ist eine Lebensgemeinschaft, die noch nicht Kultgemeinschaft geworden ist. Ahn nennt diese Lebensgemeinschaft „Gemeinde Jesu“⁴¹². Das Wesen dieser Gemeinde ist eschatologisch geprägt; die Hoffnung auf das Reich Gottes wird – so Ahn – nicht nur ‚im Jenseits‘, sondern auch durch den Kampf um Gerechtigkeit ‚im Diesseits‘⁴¹³ erfüllt. Dort, wo jener Kampf stattfindet, können das Minjung und Jesus einander begegnen. Die Voraussetzung hierfür ist der bewußte Verzicht auf das Privileg, für das Reich Gottes auserwählt zu sein, so wie es machthabende Institutionen im politischen, ethischen und sogar im religiösen Bereich für sich in Anspruch nehmen wollen.

Kirche ist demnach für Ahn „eine eschatologisch ausgerichtete Gemeinde, in der Jesus und Minjung zusammen treffen.“⁴¹⁴ Die Mitglieder dieser eschatologischen Gemeinde sind zweifellos Minjung. Hierzu gehören alle Menschen oder Gruppen, die eine gemeinsame Leidenserfahrung haben, – sei es die Kirche im allgemeinen oder Christen anderer Konfessionen, ja sogar offizielle Nichtchristen, die für Ahn in einem solchen Fall „latente Christen“ sind.⁴¹⁵

Die radikale Sichtweise, die Ahn und Suh von der Kirche haben, vermittelt in der koreanischen Situation einerseits einen positiven Eindruck, da sie das minjungfeindliche Verhalten der traditionellen Kirchen kritisiert und ein neues Kirchenbild vorschlägt. Andererseits erscheint dieser Ansatz als Utopie, da kein Konzept oder eine konkrete Vorstellung darüber besteht, in welcher Weise und Form eine Gemeinsamkeit von Nichtchristen und Christen bezüglich der Durchsetzung ihrer Ziele realisiert werden kann. Diese Problematik zeigt bereits der Ausdruck „latente Christen“ an. Wenn Ahn mit diesem Begriff darauf hinweisen will, daß die Kirche aus der Sicht der Mission offen sein muß vor der Welt, kann man ihm zustimmen. Aber der Unterschied zwischen Glaube und Unglaube darf nicht verwischt werden, wenn es um die Identität und die ontologische Bedeutung der Kirche geht. Die Kirche muß als Glaubensgemeinschaft an ihrer Identität, die durch den Glauben konstituiert wird, festhalten; nur dann kann sie für die Welt die Aufgabe der Mission und des Dienstes richtig erfüllen. So ist es schwer die Kirche, wie sie sich Ahn und Suh vorstellen, als

⁴¹² A.a.O., S. 168.

⁴¹³ Diese Aussage erinnert an den Entwurf einer „realized eschatology“ von C. H. Dodd. Entgegen diesem Entwurf meint Ahn aber, daß das Gottesreich zwar noch nicht vollständig realisiert ist, aber sich jetzt im Prozeß der Verwirklichung befindet. Vgl. a.a.O., S. 160-161.

⁴¹⁴ A.a.O., S. 169.

⁴¹⁵ Das Wort „latente Christen“ wurde zum ersten Mal von K. Rahner verwendet und später von den pluralistischen Theologen bzw. Religionswissenschaftlern H. Küng, J. Hick, P. F. Knitter u.a. weiterentwickelt. Bei der Bildung seines Begriffes ließ sich Ahn von der Idee der Mukyokai-(Nichtkirchen)-Bewegung beeinflussen, die von Kanzo Uchimuras entwickelt und von Ham Sok-Hon in Korea verbreitet wurde. Zur Mukyokai-Bewegung vgl. Hoffmann-Richter, S. 17ff. Des weiteren bezieht er sich auf Bonhöffers Überlegungen zur „nota ecclesiae Christus“. Vgl. Bonhöffer 1994, S. 190ff.

eine Kirche des Christentums zu akzeptieren, wenn man an den ekklesiologischen Formen der traditionellen Theologie festhält, welche die Predigt, das Sakrament und die Koinonia postuliert.⁴¹⁶

Die Ambivalenz der Ekklesiologie, die die Minjungtheologen implizit vertreten, findet auch in der Praxis der Minjunggemeinden Widerhall. Die Pfarrer der Minjunggemeinden akzeptieren einerseits die von den Minjungtheologen vertretene Kritik, daß die traditionellen Kirchen den ursprünglichen Charakter der Kirche verloren haben. Sie haben das Ereignis, den Ort (*Hyunjang*) und die Tradition Jesu auf das Dogma und die Institution fixiert und sich zu einer auf Priester zentrierten und autoritären Kirche entwickelt. Andererseits aber sehen Minjung-Pfarrer aufgrund ihrer Erfahrungen in den Gemeinden auch die Notwendigkeit einer kirchlichen Struktur, in der die Minjungbewegung wirksam werden kann.⁴¹⁷

Diese Kritik an der Minjung-Theologie, die religiöse Praxis des Minjung nicht ausreichend zu reflektieren, ist bis heute noch zutreffend. Damit ist das spannungsvolle Verhältnis zwischen den Minjunggemeinden und der Minjung-Theologie benannt: Die Kritik, die Minjungtheologen nach wie vor an der Ausbildung von kirchlichen Institutionen üben, wird in den Minjunggemeinden heute nicht mehr bedenkenlos geteilt, da zur Sicherung ihres Bestandes und zur Erreichung ihrer sozialen Ziele für sie die Ausbildung von Kirchenstrukturen notwendig geworden ist. So legen zwar die heutigen Minjunggemeinden nach wie vor den Akzent auf den Glauben und das Gemeindeleben⁴¹⁸ und sehen sich weiterhin aufgefordert, eine Erneuerung der bestehenden Kirchen Koreas zu motivieren und eine Reform der ungerechten Gesellschaft durchzusetzen, auf der anderen Seite haben sie aber mittlerweile auch zum Teil Organisationsformen der traditionellen Kirchen übernommen.

In ihrer Entstehungszeit wurden die Minjunggemeinden von vielen politischen und sozialen Aktivisten aufgesucht, die sich von den Gemeinden Unterstützung für die Durchsetzung ihrer Interessen erhofften. Nachdem sie aber ihr Ziel erreicht hatten oder gescheitert waren, verließen sie die Gemeinden ohne Zögern. Durch diese Erfahrung begriffen Minjung-Pfarrer, daß die Gemeinden von diesen Aktivisten für ihre Zwecke ausgenutzt wurden. In der zweiten Phase der Minjunggemeinden wurde deshalb verstärkt Wert auf das Glaubensbekenntnis, den Gottesdienst und die ‚Erziehung der seelischen Disziplin‘ gelegt, um so die Identität der Minjunggemeinden bewahren zu können, aus der sie, wie aus einer geistigen Quelle, Kraft und Mut für die Minjungbewegung schöpfen können. Heute bestimmen die Minjunggemeinden ihr Selbstverständnis wie folgt: „Die Minjunggemeinden

⁴¹⁶ Vgl. SAPCKs, Seminarprotokoll der Pfarrer der neuen Kirchen am 03.06.1991, S. 9.

⁴¹⁷ Vgl. ebd und Noh Chang-Shik 1992, S. 652ff.

⁴¹⁸ Vgl. Suh Chin-Han 1990, S. 105.

sind die Gemeinden, die im Sinne der biblischen Befreiungstradition und gemäß der Nachfolge Jesu, der mit Minjung gelebt hatte, als Subjekte das Reich Gottes an einem Lebensort errichten wollen.⁴¹⁹

Trotz der hohen Achtung, die die Minjungtheologen und -pfarrer dem Minjung entgegenbringen, muß auf die Gefahr hingewiesen werden, daß Minjung als ein Gegenstand betrachtet werden könnte, den man erklären und verstehen will. Dies geschieht vor allem dann, wenn das Minjung von außen bzw. von Außenstehenden betrachtet wird. Ein wirkliches Verständnis von Minjung wird erst möglich, wenn man mit Minjung lebt. So ist deutlich herauszustellen, daß Minjungtheologen und Minjungpfarrer kein Minjung sind.⁴²⁰ Wenn sie die Leistung des Minjung anerkennen und für Minjung arbeiten, zeigt sich darin ein – im Vergleich zur Gesellschaft und den traditionellen Kirchen, die Minjung vernachlässigen – fortschrittliches Handeln. Allerdings sind die „Wohltaten“ für Minjung sind nicht selten an einem persönlichen Zweck orientiert. Auf falsche Intentionen reagiert das Minjung mit einem Gefühl der Abneigung. Es betrachtet diejenigen Kirchen, die sich mit Minjung solidarisieren und von den „Experten“ des Christentums – Theologen und Pfarrern – geleitet werden, als einen „religiöse(n) Markt, der die religiöse Ware verkauft“⁴²¹. Diese Kirchen sind zwar eine „Kirche für Minjung“, aber nicht im eigentlichen Sinne eine „Kirche des Minjung“. Minjunggemeinden sollen sich aber bemühen, eine „Kirche des Minjung“ oder eine Kirche „from Minjung, with Minjung, of Minjung“⁴²² aufzubauen.

III.2.3. Interdependenz zwischen der Minjung-Theologie und der Minjunggemeindegewegung

Von der theologischen Grundidee her haben die Minjung-Theologie und die Minjunggemeinden viele Gemeinsamkeiten. Sie behandeln das Minjung als Subjekt und betrachten die Bibel und die koreanische Minjungtradition unter dem Aspekt der Befreiung des Minjung. Darüber hinaus sind sowohl die Minjung-Theologie als auch die Minjunggemeindegewegung auf kirchliche und gesamtgesellschaftliche Reformen ausgerichtet.

Aufgrund dieser Gemeinsamkeiten ist die häufig vertretene Ansicht nachvollziehbar, daß die Minjung-Theologie und die Minjunggemeindegewegung in einem engen Zusammenhang stehen. Man tendiert sowohl im Inland als auch im Ausland zu einer Gleichsetzung beider. Angesichts solcher Auffassungen sind einige Erklärungen notwendig.

⁴¹⁹ Forschungsgruppe in Korean Theological Study Institute (FKTSI), *Der Hyunjang und die Tätigkeit der Minjunggemeinden*, S. 780.

⁴²⁰ Vgl. Drescher 1992a, S. 612.

⁴²¹ Moltmann 1984, S. 391.

⁴²² A.a.O., S. 388 und vgl. L. Boff 1990, S. 27.

Die Minjung-Theologie entstand in den 70er Jahren. Die Minjunggemeindebewegung entwickelte sich aber erst in der Mitte der 80er Jahren, obschon ihre Prototypen – die Armenmission und die UIM – vorher zu finden sind. Die Minjung-Theologie ist allgemein der Ansicht, daß die Minjunggemeinde unter ihrem Einfluß entstanden und als Ort der Praxis ihr Experimentierfeld ist. Die Minjunggemeinden sind jedoch anderer Meinung. So behauptet z.B. der Minjungpfarrer Kim Kwang-Hun, der zur Zeit in der Sarang Minjunggemeinde tätig ist, es sei ein Irrtum, daß die Minjunggemeinde allein auf der Basis der Minjung-Theologie entstanden ist. Er begründet dies damit, daß beide unterschiedliche Interessen hatten: Während die Minjunggemeinden sich für die Rechte der Arbeiter und Armen interessierten und für sie kämpften, wollte die Minjung-Theologie Menschen, die bis dato kaum Beachtung fanden, einen theologischen Raum schaffen. Daher könne die Minjunggemeinde die Minjung-Theologie als ihre Grundlage nicht akzeptieren und die Minjung-Theologie habe eine Möglichkeit verloren, der Minjunggemeinde zu dienen.⁴²³ Außerdem kritisiert er: „Obschon die Minjungtheologen Interesse an Minjunggemeinden bekundeten, ist es schade, daß sie nicht direkt in Kontakt mit den Minjunggemeinden traten und diese theologisch systematisierten. Das ist ein großer Unterschied zu den Befreiungstheologen, die in den Basisgemeinden leben und über die Praxis eine eigene Theorie geschaffen haben.“⁴²⁴

Dazu meint Ahn Byung-Mu: „Die Pfarrer der Armenmission und UIM sind eigentlich Vorläufer der Minjunggemeinden. Ohne sie konnte die Minjung-Theologie vielleicht nicht entstehen. Was die Minjungtheologen geleistet hatten, ist lediglich, diese Situation theologisch zu erklären.“⁴²⁵ Allerdings verteidigt sich Ahn gegenüber der Kritik der Minjungpfarrer: „Man darf nicht vollkommen von den Minjungtheologen abhängig sein, die lediglich die Minjunggemeinde theologisch darstellen. Beispielsweise kann niemand außer den Minjungpfarrern den Versuch unternehmen, einen eigenen Gottesdienst- und ein eigenes Predigt-Modell zu schaffen und zu praktizieren.“⁴²⁶ Insgesamt ist allerdings bei den Minjungtheologen die Befürchtung festzustellen, daß die Minjunggemeinden versuchen, eine sich vom Leben des Minjung isolierende kirchliche Institution zu werden.⁴²⁷

Über die spannungsvolle Beziehung zwischen Minjung-Theologie und Minjunggemeindebewegung geben die Ergebnisse einer Befragung von Minjungpfarrern und –pfarrerinnen durch das Minjung Theological Study Institute Auskunft:

⁴²³ Kim Kwang-Hun, S. 23.

⁴²⁴ A.a.O., S. 23.

⁴²⁵ Ahn Byung-Mu 1992, S. 14-15.

⁴²⁶ A.a.O., S. 21.

⁴²⁷ Vgl. Kim Sung-Jae 1993, S. 52ff.

Tabelle 5: „In welchem Ausmaß hat die Minjung-Theologie die Gründung Ihrer Minjungsgemeinde beeinflusst?“⁴²⁸ (N=68)

	Zahl der Häufigkeit	Prozentzahlen
Sehr stark	28	41,2
Etwas	30	44,1
Gar nicht	6	8,8
kein Kommentar	6	5,9
Summe	68	100

Tabelle 6: „In welchem Ausmaß hat die Minjung-Theologie die Pastoralarbeit in Ihrer Minjungsgemeinde beeinflusst?“⁴²⁹ (N=68)

	Zahl der Häufigkeit	Prozentzahlen
Sehr stark	19	27,9
Etwas	42	61,8
Gar nicht	5	7,4
kein Kommentar	2	2,9
Summe	68	100

Tabelle 7: „Wünschen Sie sich Weiterbildung durch die Minjung-Theologie?“⁴³⁰ (N=68)

	Zahl der Häufigkeit	Prozentzahlen
Sofort	18	26,5
Später	11	16,2
will überlegen	36	52,9
Nein	2	2,9
kein Kommentar	1	1,5
Summe	68	100

Aus Tabelle 5 geht hervor, daß nach Einschätzung der Minjungpfarrer und -pfarrerinnen die Gründung Gemeinde durch die die Minjung-Theologie beeinflusst wurde (85,3 %). Tabelle 6 zeigt deutlich, daß die Minjung-Theologie in vielen Minjungsgemeinden als „hilfreich“ für die Pastoralarbeit angesehen wird (89,7 %). Allerdings ist in Tabelle 5 und 6 zu erkennen, daß der Einfluß der Minjung-Theologie auf die Pastoralarbeit (27,9 %) im Vergleich zur Gemeindegründung (41,2 %) deutlich geringer eingeschätzt wird. Eine besondere Schwierigkeit, die eine präzise Bewertung der Statistiken verhindert, liegt im Begriff „etwas“. In Tabelle 5 und 6 antworteten die Befragten mit „etwas“ zu jeweils 44,1 % und

⁴²⁸ Minjung Theological Study Institute (MTSI), Eine statistische Untersuchung der gegenwärtigen Lage und des Bewußtseins der Minjungsgemeinden 1994, S. 192.

⁴²⁹ Ebd.

⁴³⁰ A.a.O., S. 193.

61,8 %. Diese hohe Quote kann unterschiedlich interpretiert werden, nämlich, daß der Einfluß der Minjung-Theologie auf die Minjunggemeinde entweder unübersehbar oder nicht so entscheidend ist.

Die Tabelle 7 zeigt, daß 26,5 % der Minjungpfarrer bereit sind, sich minjungtheologisch weiter zu bilden. Wenn die mit „später“ antwortenden Befragten (16,2 %) auch zu dieser Gruppe gerechnet werden, ist davon auszugehen, daß die minjungtheologische Bildung bei 42,7 % der Befragten als notwendig gilt. Rein statistisch gesehen ist dieses Quote angesichts der engen Verbundenheit der Minjunggemeinden mit der Minjung-Theologie sicherlich als zu niedrig zu bewerten.

Ob diese Statistiken für alle Minjunggemeinden gelten, ist angesichts der „spezifischen Situation der koreanischen Kirchen“⁴³¹ schwer einzuschätzen. Aufgrund der Tatsache, daß die Minjunggemeinden verschiedenen Denominationen angehören, ist anzunehmen, daß sie entsprechend unterschiedlich geprägt sind. Wie aus den obigen Statistiken hervorgeht, weisen die Minjunggemeinden jedoch eine relativ einheitliche Orientierung an der Minjung-Theologie auf. Dies bedeutet, daß die sog. „Minjungheit“ und die Minjung-Theologie über die denominationelle Dimension hinaus für die Minjunggemeinden eine zentrale Rolle spielt.

Vor diesem Hintergrund kann das genannte Spannungsverhältnis zwischen der Minjung-Theologie und der Minjunggemeinde besser verstanden werden, wobei allerdings die Spannung angesichts der vielen Gemeinsamkeiten nicht überbetont werden sollte. Meines Erachtens sind aber einige Minjungpfarrer mit der Minjung-Theologie, vor allem mit der ekklesiologischen Vorstellung und der kirchlichen Praxis von Minjungtheologen, nicht einverstanden.

⁴³¹ In diesem Zusammenhang soll die Interdependenz zwischen Theologie und Kirche in Korea erklärt werden. Jede Denomination steht in Korea unter dem Einfluß einer bestimmten Theologie. Die „Presbyterianische Kirche“ ist beispielsweise vom Calvinismus geprägt, die „Methodistische Kirche“ und die „Heilige Kirche“ vom Methodismus bzw. von der Theologie J. Wesleys. So spielt die sog. „Theologie der Denomination“ für die koreanischen Kirchen eine wichtige Rolle. Allerdings gehen viele Kirchen trotz ihrer gemeinsamen theologischen Prägung häufig eigene Wege. Die PCK (Haptong) und die Koshin (Koryo-Flügel) innerhalb der Presbyterianischen Kirchen hatten eine Tendenz zum extremen Konservatismus, während die PROK eine radikale bzw. progressive hatte. Als weiteres Beispiel hat die Methodistische Kirche deutlich progressive Eigenschaften, die Heilige Kirche dagegen konservative. Zudem ist zu beobachten, daß vereinzelte Kirchengemeinden unabhängig von der eigenen Denomination und theologischen Prägung in der Tat eine eigenständige Orientierung haben können. Ein wichtiger Grund dafür liegt sicherlich im Gemeindezentrismus und darin, daß die Autorität und theologische Neigungen der Pfarrer für die theologische Orientierung und die Pastoralarbeit der einzelnen Gemeinde eine entscheidende Rolle spielen.

III.3. Ökumenische Paradigmen der Minjunggemeinde

Die Minjung-Theologie und die Minjunggemeindebewegung sind zwar eigenständige Entwicklungen der koreanischen Kirche. Diese Entwicklungen sind aber nicht ohne den Einfluß der westlichen Theologie entstanden. So ist z.B. darauf hinzuweisen, daß bedeutende Minjungtheologen wie Ahn Byung-Mu und Kim Young-Bock viele ihrer Ideen aufgrund ihres Studiums im Ausland heranhildeten. Besonders hervorzuheben ist Suh Nam-Dong, der über ein breites Wissen der modernen Theologie seit den 60er Jahren verfügte.⁴³² Auf diesem Wege sind die Überlegungen aus der Existentialtheologie und der Säkularisierungstheologie, daß Gott in der Beziehung zum Nächsten sowie in der irdischen Realität und deren Problemen gefunden werden kann, in die Minjung-Theologie eingegangen. Von der Prozeß-Theologie hat sie den allgemeinen Humanismus übernommen und mit der Geschichtstheologie teilt sie die Ablehnung der Transzendenz. Den Begriff „latente Christen“ haben Minjung-Theologen der Theologie Kahl Rahners, vor allem der Theologie Paul Tillichs, entnommen. Die Befreiungstheologie lieferte Anregungen zur Praktizierung des Glaubens und die von G. Theißen und N.K. Gottwald entwickelte sozioökonomisch-hermeneutische Methode wurde ebenfalls in die Minjung-Theologie aufgenommen.⁴³³ Vor allem haben die „Missio Dei“-Theologie und die „Urban Industrial Mission“ (UIM), die als ein Praxisfeld der „Missio Dei-Theologie“ bezeichnet wird, für die Entwicklung der ökumenischen Gedanken und Praxis der Minjung-Theologie und Minjunggemeinde eine entscheidende Rolle gespielt.⁴³⁴ Aus diesem Grund werde ich im folgenden zunächst auf die „Missio Dei“-Theologie (IV.3.1.) und dann auf die „Urban Industrial Mission“ (IV.3.2.) als bedeutendste ökumenische Paradigmen eingehen.

III.3.1. Die „Missio Dei“-Theologie

Das Wort „Missio Dei“ wurde erstmals auf der Weltmissionskonferenz, die 1952 in Villingen stattfand, verwendet.⁴³⁵ Seitdem definierte sich diese „Missio Dei“-Theologie als Mis-

⁴³² Aus diesem Grund wird er „Antenne für die neuesten Strömungen westlicher Theologie“ genannt. Hoffmann-Richter, S. 43.

⁴³³ Vgl. Na Yong-Wha, S. 45.

⁴³⁴ Der ökumenische Charakter der Minjung-Theologie ist ein wichtiger Grund dafür, daß die Minjung-Theologie trotz ihrer streng nationalen Bezogenheit ohne große Probleme mit anderen ausländischen Theologen kooperieren kann. Es ist allerdings wenig bekannt, wie die Minjung-Theologie jenseits der nationalen Grenzen Koreas bzw. in anderen Ländern praktiziert wird. Lediglich von einige japanischen Kirchen weiß man, daß sie nicht nur von der Idee der Minjung-Theologie geprägt sind, sondern sie auch auf Kirchenebene praktizieren. Vgl. dazu Sundermeier, S. 17ff.

⁴³⁵ Bis zur Ersten Weltmissionskonferenz in Edinburgh 1910 wurde die Mission als eine rein kirchliche Aufgabe verstanden. Zwar war die Entwicklung einer Strategie für die Evangelisation noch der Schwerpunkt dieser Konferenz. Jedoch ermöglichte die Konferenz eine Zusammenarbeit von konventionell verschiedenen Missionsgesellschaften, Missionaren und Kirchen. Obwohl die nichtchristlichen Religionen hier noch

sionstheologie der WCC (World Council of Churches), in dem sich die IMC (International Mission Community) mit der dritten Vollversammlung des ÖRK (Ökumenischer Rat der Kirchen) zusammenschloß, die 1961 in New-Delhi stattfand.⁴³⁶

In dieser Entwicklungsphase wurde die Begrifflichkeit der „Missio Dei“ eifrig diskutiert und theologisch nachbearbeitet. Somit erweckte die „Missio Dei“-Theologie große Aufmerksamkeit in der Kirchenwelt und wurde mit großer Sympathie, aber auch mit Kritik aufgenommen. Dies führte zu einer Polarisierung der weiteren Diskussion. Vor allem wurde die „Missio Dei“ aufgrund ihres neuen Missionsverständnisses, nämlich des Humanisierungs- und neuen Menschheitsgedankens, heftig kritisiert.⁴³⁷ Das Problem spitzte sich in den Vollversammlungen des ÖRK in Uppsala 1968 und Bangkok 1973 zu. Die Polarisierung des Verständnisses von „Missio Dei“ zu überwinden, galt den Bemühungen vieler Christen und Theologen im Lauf der Zeit. Es kann kein Zweifel bestehen, daß diese Bemühungen in den letzten Jahrzehnten eine große Wirkung auf das neue missionstheologische Denken und die Praxis hatte, vor allem auf die ökumenische Zusammenarbeit der Kirche. Trotzdem blieb die Spannung bis heute partiell ungelöst.

„Missio Dei“ bedeutet, daß der dreieinige Gott selbst das Subjekt aller Missionstätigkeiten ist. Im Gegensatz zum traditionellen Missionsbegriff, der die individuelle Dimension der Erlösung betont, erstreckt sich der moderne Erlösungsbegriff auf die Gesamtheit der menschlichen Lebensbereiche. Demnach steht die Mission nicht mehr im Dienst der Kirche, sondern umgekehrt: Sie bedient sich der Kirche als Mittel, um den Missionsauftrag erfüllen zu können.

Als Fundament der „Missio Dei“-Theologie sind folgende zentrale Aussagen herauszustellen:

- 1) Mission ist Mission Gottes, nicht Mission der Kirche oder des Menschen. Die Kirche ist nur ein Mittel der „Missio Dei“, die der dreieinige Gott selbst plant und entfaltet.
- 2) Gott wirkt nicht nur in der Kirche, sondern auch außerhalb der Kirche. Also zielt die „Missio Dei“ auf das umfassende Heilshandeln in der Welt.
- 3) Der Ort der „Missio Dei“ ist nicht eine jenseitige, sondern diese Welt.

nicht vollständig anerkannt wurden, wurde in dieser Konferenz eine Notwendigkeit des Dialogs gefordert. Es ist kein Zweifel, daß diese Erklärung zur Entstehung bzw. zum Wachsen von IMC und ÖRK beigetragen hat. In der Weltmissionskonferenz in Jerusalem 1928, der Vollversammlung des IMC in Tambaram/Madras 1938 und in Whitby bei Ontario 1947 wurde der genannte Schwerpunkt intensiv aufgearbeitet. So gesehen ist die Konferenz in Villingen trotz der ersten Verwendung des Begriffs „Missio Dei“ nicht als Geburtsort der neuzeitlichen ökumenischen Bewegung zu bezeichnen. Vgl. Kim Eun-Soo, S. 19-36.

⁴³⁶ Vgl. Choo Chai-Yong, S. 74.

⁴³⁷ So zum Beispiel kritisierte der koreanische Theologe Chun Ho-Jin: „Mit Erscheinen der neuen Menschheit meinte Uppsala nicht Jesus Christus oder den durch Wort und Heiligen Geist neu geborenden Menschen, der ÖRK betrachte den neuen Menschen nur aus soziologischer Sicht.“ Zitiert nach Kim Eun-Soo, S. 138.

- 4) Die Realisierung der „Missio Dei“, die eine Humanisierung der Gesellschaft bezwecken will, kann nur unter der Voraussetzung stattfinden, daß sie zum einen unter der alleinigen Führung Gottes steht und zum anderen sich die Menschen und die Kirche dieser Führung unterordnen.

Diese Grundidee der „Missio Dei“ wurde in Korea erst Ende der 60er Jahre vom „Korean National Council of Churches (KNCC)“ offiziell aufgenommen und rezipiert. Die darauf entstandenen Reaktionen der gesamten koreanischen Kirchen waren unterschiedlich. Für die Kirchen, die bereits in Armenmission, Bauernmission und Arbeitermission tätig und sozial-politisch engagiert waren, war die Idee der „Missio Dei“ ein großer Impuls und eine neue Öffnung des Horizonts ihres Missionsverständnisses. Für die anderen Kirchen, vor allem die Evangelikalen und Konservativen, war sie eine große Herausforderung, welche die kirchliche Identität gefährdet. Bei ihrer Kritik geht es vor allem um das Heilsverständnis. So wurde z.B. betont: 1) Die „Missio Dei“ des ÖRK wende sich gegen Gott und setze den Menschen an die Stelle Gottes. 2) Das Heil habe nur eine individuelle und keine soziale Implikation.⁴³⁸

Diese Betrachtung bedeutet im Grunde, daß die ganzheitliche Dimension von Heil im Sinne der „Missio Dei“ aufgegeben wird.

Außer dieser Gegenströmung der konservativen koreanischen Kirchen mußten die Mitgliedskirchen des KNCC, die von der „Missio Dei“ geprägt waren, mit dem damaligen Militärregime zusammenstoßen. Sie wurden von Machthabern politisch verfolgt und unterdrückt. Der entscheidende Grund dieser Unterdrückung liegt darin, daß sie politische Partizipation statt unpolitisches Kirche-sein betonten, während sich die konservativen Kirchen in ihrer Überzeugung, daß Kirche und Politik grundsätzlich getrennt sein müßten, dieses Anspruchs enthielten.⁴³⁹

Im Lauf der Zeit schlossen sich die Mitgliedskirchen des KNCC im Rahmen der Minjungbewegung mit anderen Menschenrechtsorganisationen eng zusammen, so daß ihr soziales und politisches Engagement gestärkt wurde.⁴⁴⁰ Besonders aktiv war die „Urban Industrial Mission“, die ebenfalls ökumenisch und „Missio Dei“-theologisch ausgerichtet war. Sie

⁴³⁸ Vgl. Kim Eun-Soo, S. 138-141.

⁴³⁹ Im Jahr 1975 erklärten 19 Kirchenführer der konservativen Kirchen: „...Wir erkennen an, daß die Kirchen in der gegenwärtigen koreanischen Situation ohne die Souveränität der Republik Korea nicht existieren können. Wir betrachten die Verteidigung unseres Glaubens und der staatlichen Sicherheit als unsere primäre Aufgabe in dieser Zeit. Sowohl als Christen wie auch Bürger dieses Landes glauben wir, daß die verantwortliche Durchführung beider Aufgaben das erste Prinzip unseres christlichen Lebens ist.“ eims Informationsbrief 5/1975.

⁴⁴⁰ Vgl. Lee Sunhee, S. 19-20.

alle wurden nicht nur von der Regierung, sondern auch von konservativen Kirchen beschuldigt, daß sie mit marxistischer Ideologie ausgerüstet und vom KGB gesteuert sein.⁴⁴¹

Zusammenfassend beeinflusste die „Missio Dei“-Theologie die Missionsbewegungen insgesamt dahingehend, daß diese die Dimension sozialer Verantwortung in ihrer missionarischen Aufgabe wiederentdeckten. Sie bildete vor allem die Basis der Aktionstheologie, die ihrerseits durch eine aktive Teilnahme an der Politik, der Gesellschaft, der Ökumene und an der Menschenrechtsbewegung usw. gekennzeichnet war. Das ist gerade ein wichtiger Grund dafür, daß die „Missio Dei“-Theologie als ein Paradigma der UIM sowie der Minjung-Theologie und Minjunggemeinden genannt werden kann.

III.3.2. Die „Urban Industrial Mission“ (UIM)

Die „Urban Industrial Mission“ (UIM) hat 1957 in Korea begonnen. Ihre Initiatoren bzw. Träger waren zuerst „ökumenisch geprägte Mitgliedskirchen des KNCC“⁴⁴², z.B. die PCK und die Methodistische Kirche.⁴⁴³ Seitdem ermutigte ihre neue missionarische Tätigkeit andere Denominationen und so wurde UIM auch von der Episkopalkirche 1961 und von PROK und Heilsarmee 1965 gegründet.⁴⁴⁴ In der Anfangsperiode (1957-1967) war die Arbeit der UIM sehr einfach. Die UIM-Pfarrer bzw. -Arbeiter besuchten Fabriken, verkündigten das Evangelium, feierten den Gottesdienst und lasen die Bibel zusammen mit den Arbeitern. So war die Arbeit der UIM vorwiegend biblisch, evangelisch und seelsorgerisch geprägt; gewiß war sie auf das individuellen Heil des einzelnen Arbeiters ausgerichtet.⁴⁴⁵

Allerdings war UIM trotz ihrer ökumenischen Einstellung organisatorisch und missionsmethodologisch von Denomination zu Denomination verschieden. Während zum Beispiel die UIM der PCK, der Episkopalkirche und der Heilsarmee hierarchisch organisiert waren und ihre Arbeit auf der denominationellen Ebene stattgefunden hat, wurde die UIM der

⁴⁴¹ Vgl. Kim Eun-Soo, S. 143.

⁴⁴² Ca. ein Drittel der gesamten koreanischen Kirchen, die mit dem ÖRK verbunden sind, gehören dem KNCC.

⁴⁴³ PCK hat UIM erst 1957 organisiert und begann ihre Arbeit 1958 im Gebiet „Yongdungpo“. Bei der Methodistischen Kirche wurde die UIM 1957 von dem amerikanischen Missionar namens George Ogle und koreanischen Industriepfarre initiiert, und vier Jahre später 1961 wurde das „Committee for Industrial Evangelism in Inchon“ gegründet. Sohn Eun-Ha, S. 26.

⁴⁴⁴ Außer den fünf genannten UIM-Organisationen wurden weitere in folgenden Jahren nicht nur auf der interdenominationellen, sondern auch überdenominationellen Ebene organisiert. Zu nennen sind „The Joint Committee of UIM Organs (1964)“, „The Social Development Program of the Student Christian Federation (1969)“, „The Korean Christian Action Organisation for UIM (1971-1976)“, „The Special Areas Missions Committee (1971)“, „The Intermediary Groups Program of the Korea Christian Academy (1974)“, „The Urban Rural Mission of KNCC“, „The Catholic Junior Worker's League“ und „The Catholic Farmers's Association“. Dazu siehe The Korean Christian Institute of Industrial Problems (Hg.), „Urbanisation, Industrialization und Mission der Kirche“.

⁴⁴⁵ Vgl. Kim Yong-Bock 1984b, S. 139ff und Kim Eun-Soo, S. 123.

Methodistischen Kirche von einzelnen Pfarrern individuell initiiert.⁴⁴⁶ Dabei wurde die Missionsarbeit auch unterschiedlich praktiziert. Die UIM der PCK konzentrierte sich darauf, sich durch Verteilen von Bibel, Gesangbüchern, Plakaten, Heften u.a.m. bekannt zu machen. Die UIM der Methodistischen Kirche führte dagegen Bibelarbeiten, Gespräche und Beratungen im direkten Kontakt mit Fabrikarbeitern durch.⁴⁴⁷ Trotz dieses Unterschieds zielten die Inhalte bzw. Strategien der UIM auf eine Übernahme und Fortsetzung der herkömmlichen Missionstätigkeit der Kirche. Eine Veränderung fand dadurch statt, daß die Zahl der Industriearbeiter im Industrialisierungs- und Urbanisierungsprozeß rapide anstieg und diese Menschen zur neuen Zielgruppe der UIM wurden.

In dieser neuen Situation erkannten die UIM-Pfarrer allmählich, daß ihre bisherigen Missionsmethoden und Predigten die Arbeiter nicht überzeugen konnten, weil für sie nicht die religiöse Praxis, sondern ihre materielle Existenz sowie die alltäglichen Verletzungen ihrer Menschenrechte im Vordergrund standen. Darüber hinaus stellten die Pfarrer fest, daß die Evangelisation der Armen und der Industriearbeiter durch die bloße Verkündigung des Evangeliums nicht erfolgreich ist.⁴⁴⁸ So vollzog die UIM eine radikale Wende in der Akzentuierung ihrer Arbeit „vom individuellen zum sozialen Heil“⁴⁴⁹, m.a.W. von der Mission der Kirche zur Mission Gottes im Sinne der sog. „Missio Dei“.⁴⁵⁰ So gesehen ist die UIM eine Trägerin der „Missio Dei“ zu nennen, wie Park-Jong-Wha festgestellt hat.⁴⁵¹ Dadurch konnte die bisherige Arbeit der UIM, die nur auf individueller bzw. denominationeller Ebene durchgeführt wurde, überwunden werden. Der direkte Anlaß war der sog. Zweite Wirtschaftliche Entwicklungsplan von Park Chung-Hee (1967-1972), der die Industriearbeiter systematisch ausbeutete und das Chun Tae-Il Ereignis veranlaßte. Die UIM reflektierte selbstkritisch diese Situation und erkannte, daß unmenschliche Arbeitsbedingungen, Menschenrechtsverletzungen und Ausbeutung der Arbeiter nicht eine vorübergehende Erscheinung, sondern ein strukturelles Problem darstellten. Um dieses Problem zu lösen, versuchten sie gemeinsam mit den Arbeitern gegen die Regierung und Unternehmer zu kämpfen. Dafür sollte die Gewerkschaftsbewegung aktiviert bzw. umgestaltet werden, die von der Regierung politisch unterdrückt wurde und verboten war.

⁴⁴⁶ Vgl. Sohn Eun-Ha, S. 28.

⁴⁴⁷ Vgl. a.a.O., S. 28-29.

⁴⁴⁸ Vgl. Kim Eun-Soo, S. 123.

⁴⁴⁹ Das ist gerade der Grund, daß die Terminologie „Urban Industrial Mission“ statt „Industrial Evangelism“ seit 1968 verwendet wird. Vgl. Kim Yong-Bock 1984b, S. 140.

⁴⁵⁰ Diese neue Wahrnehmung der kirchlichen Aufgabe ist biblisch in Lk 4:18-19 belegt: „Der Geist des Herrn ist auf mir, weil er mich gesalbt hat, zu verkündigen das Evangelium den Armen. Er hat mich gesandt, damit ich den Armen eine gute Nachricht bringe; damit ich den Gefangenen die Entlassung verkünde und den Blinden das Augenlicht; damit ich die Zerschlagenden in Freiheit setze und eine Gnadenjahr des Herrn ausrufe.“

⁴⁵¹ Park Jong-Wha, S. 133.

In der Folgezeit wurde die ökumenische Zusammenarbeit zwischen den verschiedenen protestantischen Denominationen intensiviert, zuerst zwischen der Presbyterianischen und Methodistischen Kirche.⁴⁵² 1968 wurde von diesen beiden Denominationen ausgehend das Komitee für die Industriemission im Gebiet Yongdungpo Seouls gegründet. Danach folgten auch andere Denominationen. Im Rahmen dieser interdenominationellen ökumenischen Zusammenarbeit wurden andere UIM-Organisationen geformt. Trotz unterschiedlicher Methoden und Inhalte haben diese Organisationen ein gemeinsames Ziel: die kooperative Bewältigung der Probleme von Armen und Arbeitern in den Städten. Diese ökumenische Solidarität machte eine starke Aktivität der Mission und eine systematische Organisation in lokalen Regionen notwendig. In diesem Rahmen entwickelten sich verschiedene Programme, z.B. das Programm für die Ausbildung der Führungspersonen, die Bibelarbeit, die Diakonie und die Bewußtseinsbildung. Dadurch wurden mehr als 100 Vereinigungen der Arbeiter organisiert. Wichtige Textgrundlagen und Materialien, die die UIM für ihre Programme verwendete, stammen aus der lateinamerikanischen Befreiungsbewegung, aber auch aus anderen sozialen Bewegungen. Als Beispiele sind die Bücher von Paulo Freire⁴⁵³ und vor allem von Saul. D. Alinsky⁴⁵⁴ zu nennen.

Der Kampf der UIM für die Wiederherstellung der Menschenrechte und die Verbesserung der Arbeits- und Lebensbedingungen der Arbeiter stand die Menschenrechts- und Wirtschaftspolitik der Regierung entgegen. In dieser Konfrontation wurden die Geschäftsräume der UIM illegal von der Polizei durchsucht und viele UIM Pfarrer verhaftet, wie z.B. Kim Kyung-Nak, Cho Chi-Song, In Myung-Jin, Lee Hae-Hak u.a.. Die Repressalien des Militärregimes gegen das soziale Engagement der Kirche erzielte allerdings keine Wirkung. Umgekehrt wurde dadurch das soziale und politische Bewußtsein der koreanischen Kirchen und Christen noch stärker als vorher, obwohl zahlenmäßig eher von einer marginalen Erscheinung in der koreanischen Kirchen zu reden ist. Das kirchliche und soziale Krisenbewußtsein und der Protestgeist brachten einige Theologen, Pfarrer und Christen, vor allem UIM-Pfarrer durch zahlreiche Manifeste zum Ausdruck.⁴⁵⁵ Die Erklärungen beinhalten zu-

⁴⁵² In dieser wachsenden Ökumenebereitschaft vereinigten sich auch katholische und evangelische UIM-Organisationen zu einer gemeinsamen „Korea Christian Action Organisation for Urban Industrial Mission“, die sich 1975 als „Korea Christian Action Organisation for Urban and Rural Mission“ weiter entfaltete.

⁴⁵³ Vgl. dazu in dieser Arbeit Kap. VI.5.2.

⁴⁵⁴ Vgl. dazu den folgenden Exkurs.

⁴⁵⁵ Als ein Beispiel wird hier das „Manifest koreanischer Christen“ (1973) zitiert: „...Deshalb bekennen wir Christen unseren Glauben wie folgt: 1. Wir glauben, daß wir von Gott, dem Richter und Herrn der Geschichte, zu Vertretern des gesamten Volkes bestimmt sind, für die Freilassung der Unterdrückten und unschuldig Leidenden zu beten. 2. Wir glauben, daß unser Herr Jesus Christus uns abverlangt, wie er in Judäa mit den Unterdrückten, den Armen und Ausgestoßenen zu leben und ihr Schicksal zu teilen; so wie Jesus vor Pontius Pilatus, dem Vertreter des Römischen Imperiums, die Wahrheit bezeugt hat, so sind wir heute gerufen, den Herrschenden die Wahrheit zu sagen. 3. Wir glauben, der Geist uns zwingt, nicht nur an der Verwandlung unseres eigenen Charakters, sondern auch an der Umgestaltung der Machtverhältnis-

sammenfassend, daß 1) die Politik des Militärregimes, insbesondere die sog. „Yushin-Verfassung“, eine Verdummung des Volkes ist, 2) das Verantwortungsbewußtsein der Christen für ihre gegenwärtige Situation des Landes betont wird und 3) Gott allein der Herr der Geschichte ist.

Neben Industriemission, welche schwerpunktmäßig die soziale und politische Frage zum Thema machte und speziell die Rechte der Industriearbeiter eintrat, kooperierte die UIM auch mit anderen Kommittes. Als Beispiele sind das „The Special Areas Missions Committee“ zu nennen, das sich für die Prostituierten in Großstädten einsetzte, und die „Korea Metropolitan Community Organisation“ (KMCO), die sich intensiv mit dem städtischen Armutsproblem beschäftigte und gegen die Arbeitslosigkeit und die Gesundheitsprobleme der Slumbewohner kämpfte.⁴⁵⁶ Beide Organisationen wollten die Armen und Ausgestoßenen motivieren, sich ihrer Situation bewußt zu werden und sich aus ihr zu befreien.

Einige Theologen und Pfarrer(-innen) haben an den Tätigkeiten der UIM oder ihrer Unterorganisationen direkt oder indirekt teilgenommen, und einige von ihnen wurden später zu Minjungtheologen bzw. Minjunggemeindepfarrern.⁴⁵⁷ Ohne diese praktischen Erfahrungen ist die Entstehung der Minjung-Theologie und der Minjunggemeindebewegung eigentlich nicht vorzustellen. Dies gilt vor allem für die Minjunggemeinden. Nicht alle Minjunggemeinden sind neu gegründete Gemeinden, da einige von ihnen lediglich umbenannte bzw. umstrukturierte Organisationen und Gemeinschaften innerhalb der UIM darstellten. Es ist daher nicht verwunderlich, daß die UIM und die Minjunggemeindebewegung durch deutliche Überschneidungen in ihren Zielen, ihren Missionsmethoden und -inhalten gekennzeichnet sind. Man kann vor dem Hintergrund dieser Entwicklung auch die Minjunggemeinden als eine Fortsetzung der UIM betrachten oder die UIM als einen Prototyp der

se und an der Schaffung einer neuen Gesellschaft und Geschichte teilzunehmen. Dieser Geist ist der Geist des Reiches Gottes, der uns zum Kampf für eine gesellschaftliche und politische Umgestaltung aufruft.“

⁴⁵⁶ Für weitere Erläuterungen zur „Korea Metropolitan Community Organisation“ (KMCO) siehe diese Arbeit, S. 176.

⁴⁵⁷ Hyun Hyung-Hak ist ein wichtiger Minjungtheologe neben Suh Nam-Dong und Ahn Byung-Mu, der anders als die beiden anderen Theologen direkte Kontakte und Erfahrungen mit dem Minjung hatte. Vor der Entstehung der Minjung-Theologie war Hyun von der Tätigkeit des „The Special Areas Missions Committee (1971)“ stark beeindruckt und nahm daran aktiv teil. Er schrieb über seine Erfahrung in dieser Missionstätigkeit einmal folgendes: „Es war für mich ein Schock, eine Bewunderung und auch ein Freude, daß ich eine Gemeinschaft, eine kräftige Energie, Realität und Schönheit des Lebens nicht in der Oberschicht, sondern auf dem Boden der Gesellschaft finden konnte. Es war wie der Freude, als man keineswegs ein geschmücktes Grab sieht, sondern in einem unglasierten Porzellan eine Schatz entdeckt hätte...Die Verkündigung Jesu in Lk 6:20 weist auf das eschatologische Vorrecht der Armen hin. Als ich daran gedachte habe, fühlte ich mich, wie ich von einem Gespenst verführt würde. Ich erfuhr kurz, daß ich mich ohne irgend eine Wahrnehmung von einem Besitzenden zum Nichtbesitzenden geändert habe. Ich hörte eine lachende Stimme eines Geistes über jemanden, der in der Nacht seinen Weg verlorenen hatte. Ich empfinde sie als Lachen Jesu...Ich habe eigentlich einen „Kobangdongnae (Elendviertel) besucht, den armen Menschen zu helfen und sie bewußt zu machen, aber sieht es in der Tat so aus, daß ich von ihnen bewußt gemacht und geholfen wurde. Dort sah ich den gekeuzigten Jesus, hörte seine Stimme der Auferstehung.“ Hyun Young-Hak 1990a, S. 18-19.

Minjunggemeinden. In jedem Fall lassen sich die Minjunggemeinden und Arbeiter-Gemeinden als konkrete kirchliche Erscheinungsformen des UIM beschreiben.⁴⁵⁸

Exkurs: Die Bewegung Alinskys

Da die sog. Alinsky-Bewegung einen wichtigen Impuls für die Entstehung der Minjunggemeindebewegung gegeben und gewissermaßen als ein Vorbild gewirkt hat, sind hier einige Ausführungen und Erläuterungen angebracht. Sie sollen die Entwicklung und Struktur der Alinsky-Bewegung verdeutlichen, um ihre Vorbildfunktion transparent zu machen.

Saul D. Alinsky (1909-1972) erkannte nach langjährigen Erfahrungen in verschiedenen Slums Amerikas, daß ein gesellschaftlicher Wandel bzw. eine Revolution notwendig war. So führte er in den dreißiger Jahren die „Back of the Yards-Bewegung“⁴⁵⁹ und begann 1940 die „Industrial Areas Foundation“⁴⁶⁰ aufzubauen. Nach seiner Überzeugung läßt sich eine Gesellschaft dadurch verändern, daß bürgerliches Engagement aktiviert und in großen Organisationen koordiniert wird, um bestimmte Ziele zu erreichen. Gesellschaftliche Veränderung wird durch Macht hervorgerufen, Macht aber kommt durch Organisation, ohne sie hat der einzelne keine Möglichkeit, in das zu verändernde Geschehen einzugreifen. Ziel der von Alinsky aufgebauten Organisationen ist die Verwirklichung von Gleichheit, Gerechtigkeit, Frieden und anderen humanitären Werten in der Gesellschaft. Beschäftigt werden sollten Gemeindeführer, die in dem von ihm errichteten „Ausbildungsinstitut für Gemeinwesenarbeit“⁴⁶¹ ausgebildet wurden.

Alinskys Konzeption zufolge ist ein Gemeinwesenarbeiter kein Ideologe, der sich an kausalen Gesetzmäßigkeiten orientiert, sondern ein Realist, der nach konkreten Lösungen von schwierigen Problemen sozialer Art sucht. Er ist Praxisberater, der für die Veränderung der Zustände kämpft, und befindet sich daher in einem ständigen Lernprozeß, in dem er die politischen Gegebenheiten erkennen muß. Er muß die eingelebten Traditionen, Gewohnheiten und Verhaltensregeln erforschen, die paradoxerweise als von Menschen geschaffene „Heiligen Kühe“ der Vergangenheit und der Gegenwart ein großes Hindernis für gesell-

⁴⁵⁸ Vgl. Kim Yong-Bock 1984b, S. 152.

⁴⁵⁹ Die „Back of the Yards“-Bewegung ist eine Bewegung, die die Arbeiter und Bewohner der Slums mit dem Ziel der systematischen Durchsetzung ihrer berechtigten Forderung nach sozialer Gerechtigkeit. Von ihr war die Chicagoer „Back of the Yards“ in einem der schlimmsten amerikanischen Slums eine der größten und mächtigsten freiwilligen Bürgerbewegungen. Alinsky 1973, S. 8.

⁴⁶⁰ Alinsky organisierte diese Bewegung in ganz Nordamerika, besonders in den schwarzen Ghettos verschiedener Städten. Vgl. a.a.O., S. 10.

⁴⁶¹ Zur Ausbildung des Gemeinwesenarbeiters gehören ausgedehnte Konferenzen über Probleme der Organisation, die Analyse von Machtkonstellationen, die Lösung von Kommunikationsschwierigkeiten, die Entwicklung von Konfliktstrategien, die Einflußnahme auf Gemeindevertreter und neuentwickelte Methoden. Alinsky 1974, S. 52ff.

schaftliche Veränderungen darstellen.⁴⁶² Wenn er seinen Traum von einer menschenwürdigen Zukunft verwirklichen will, muß er bereit sein, diese Heilige Kühe zu schlachten, d.h. respektlos zu sein vor den Institutionen. In diesem Sinne ist er ein Radikaler.⁴⁶³

Allerdings hat Alinsky in seiner früheren Tätigkeit gelernt, daß es nicht ausreicht, die untere Schicht zu einer großen Koalition zusammenzuschließen, um entscheidende, notwendige und elementare Veränderungen der Gesellschaft herbeizuführen.⁴⁶⁴ Er hat gesehen, daß die soziale Grundsicht sich bei den Schwierigkeiten, die bei der Änderung ihrer sozialen Lage aufgetreten sind, an die Mittelschicht gewandt hat. Man mußte also Verbündete suchen, wie Minderheiten, Gruppen, Gewerkschaften, politische Parteien u.a., da „der Pragmatismus der Macht keine Alternative erlaubt“⁴⁶⁵. Nach Alinsky sind große Teile der Mittelschicht zwar die „schweigende Mehrheit“, aber der Ursprung der Kreativität und Macht liege jedoch in den Widersprüchen.⁴⁶⁶ Daher müssen Aktivisten und Radikale völlig umdenken und die Struktur des Mittelschicht-Verhaltens erkennen.⁴⁶⁷ Ein Problem in diesem Zusammenhang ist, daß die Verbündeten einerseits – abgesehen von wenigen Ausnahmen – Produkte der Mittelstands-Gesellschaft sind, aber andererseits die Werte und Lebensart dieser Schicht als materialistisch, imperialistisch, brutal und korrupt von sich weisen.⁴⁶⁸ Deshalb soll ein Revolutionär statt der Verleugung seiner Herkunft aus der Mittelschicht seinen wertvollen Erfahrungsschatz, den er dort gesammelt hat, nutzen, um die Gruppen der Mittelschicht zu radikalisierten, die Macht anzugreifen und eigene Leuten zu organisieren.⁴⁶⁹

Alinsky hat im Rahmen der Ausbildung zum Gemeinwesenarbeiter eigene Lehrmethoden entwickelt. Zuerst ist es für Alinsky wichtig, die erforderlichen Eigenschaften wie Neugierde, Respektlosigkeit, Vorstellungskraft, Sinn für Humor, die Vision einer besseren Welt, eine geordnete Welt zu kennen.⁴⁷⁰ Davon ist „die Kunst der Kommunikation“⁴⁷¹ die

⁴⁶² A.a.O., S. 19.

⁴⁶³ Alinsky 1973, S. 18.

⁴⁶⁴ Alinsky 1974, S. 158.

⁴⁶⁵ Ebd.

⁴⁶⁶ Nach Alinsky ist die Menschheit nach wie vor in drei Teile gegliedert: 1) Die Besitzenden mit Macht, Geld, Sicherheit und Wohlstand; zahlenmäßig sind sie die kleinste Gruppe. Sie wollen alles so beibehalten, wie es ist, und stellen sich Veränderung entgegen. 2) Die Habenichtse; sie sind von der Zahl her die größte Gruppe. Sie sind aneinandergekettet durch ihr gemeinsames Schicksal der Armut, Wohnungsnot, Krankheit, Unwissenheit, politische Machtlosigkeit und Verzweiflung. 3) Der Mittelstand; hin und her gerissen zwischen der Aufrechterhaltung des Status quo, um ihren kleinen Besitz zu schützen, und den Willen zur Veränderung, um so noch mehr zu erwerben, werden sie zu gespaltenen Persönlichkeiten. Vgl. Alinsky 1974, S. 13ff.

⁴⁶⁷ A.a.O., S. 158-159.

⁴⁶⁸ Vgl. a.a.O., S. 159.

⁴⁶⁹ Vgl. ebd.

⁴⁷⁰ Vgl. a.a.O., S. 60-66.

wichtigste, wenn ein Gemeinwesenarbeiter seinen Ziel erreichen will. Er kann nur mit Zuhörern kommunizieren, wenn er deren Erfahrungen kennt. Daher ist es notwendig bzw. selbstverständlich, daß er einen angemessenen Erfahrungshorizont entwickelt.⁴⁷² Die Kommunikation sollte auf der Basis nicht bloß allgemeiner, sondern spezifischer Erfahrungstatsachen stattfinden, um nicht zu einem rhetorischen und weitgehend bedeutungslosen Austausch zu verkommen.⁴⁷³ Ohne eine derartige Kommunikation, die auf Vertrauen und Anerkennung ausgerichtet ist, kann der potentielle Gemeinwesenarbeiter seine Tätigkeit nicht aufnehmen. Seine wichtigste Aufgabe ist es, „das Establishment zu attackieren und zu reizen“⁴⁷⁴. Daß die Leute nicht wissen, was sie wollen, ist ein häufiges Problem. Deshalb ist wichtig, das Problembewußtsein der Menschen zu wecken und klar zu machen, daß eine Veränderung ihres Lebens und der Gesellschaft notwendig ist. Dafür sind angemessene Taktiken und Strategien notwendig, die langfristig wirken können.⁴⁷⁵ So entwickelte Alinsky die Taktik des richtigen Gebens und Nehmens, d.h. die sogenannte Macht-Strategie, wie sich die Besitzlosen Macht von den Besitzenden nehmen können.⁴⁷⁶ Allerdings dürfen Taktiken oder Strategien nicht das Produkt eines eiskalt geplanten Kalküls sein, sondern eine flexible Idee, die sich aus dem jeweiligen Verhältnis von Aktion und Reaktion ergibt.⁴⁷⁷

⁴⁷¹ A.a.O., S.70.

⁴⁷² Vgl. a.a.O., S. 58.

⁴⁷³ Vgl. a.a.O., S. 82.

⁴⁷⁴ A.a.O., S. 86.

⁴⁷⁵ Alinsky unterscheidet kurzfristige und angemessene Taktiken und führt einige beispielhafte Ereignisse an: Die Demonstration der Bürgerrechtsbewegung von Birmingham in Alabama 1963, an denen Tausende von Kindern Schwarzer teilnahmen, und der Schulboykott in Chicago 1964, ein Kampf gegen eine Rassentrennung in den öffentlichen Schulen. Der Erfolg jeder Aktion bestand lediglich darin, daß die Zielgruppe sich einen Tag lang provoziert fühlte, aber nicht mit der gewünschten Veränderung ihres Verhaltens reagierte. Solche Arten des Boykotts nennt Alinsky „kurzfristige Taktiken“, sie schwellen an, brechen und verlaufen wie eine Welle im Meer. Kurzfristige Taktiken lösen nicht die notwendigen Reaktionen beim Gegner aus, die man braucht, um einen Konflikt hervorzurufen. Eine kurzfristige Taktik ist nicht wirksam genug, um in den Prozeß des für den Aufbau einer Kampfgruppe wichtigen Gebens und Nehmens einzugreifen. Vgl. A.a.O., S. 128-131.

⁴⁷⁶ Die Regel der Macht-Strategie: 1) Macht ist nicht nur das, was man hat, sondern das, von dem der Gegner glaubt, daß man es habe. 2) Verlaß niemals den Erfahrungsbereich der eigenen Leute. 3) Wo immer möglich, verlaß den Erfahrungsbereich des Gegners. 4) Zwingen den Gegner dazu, nach seinen eignen Gesetzen zu leben. 5) Spott ist die mächtigste Waffe des Menschen. 6) Eine gute Taktik ist die, die den Mitgliedern Spaß macht. 7) Eine Taktik, die sich zu lange hinzieht, wird zu langweilig. 8) Der Druck darf niemals nachlassen. 9) Die Drohung hat in der Regel mehr abschreckende Wirkung als die Sache selbst. 10) Die wichtigste Voraussetzung für jede Taktik ist das Entwickeln einer Strategie, die permanenten Druck auf den Gegner ausübt. 11) Wenn man etwa Negatives lange und hart genug behandelt, zeigt sich das Positive von ganz alleine. 12) Such dir eine Zielscheibe, personalisiere sie und schieß dich auf sie ein. 13) Die eigentliche Aktion besteht in der Reaktion des Gegners. 14) Ein sorgfältig gereizter und angestachelter Gegner wird durch seine Reaktion zur größten Stärke. 15) Taktik, ebenso wie Organisation, ja wie das Leben selbst, erfordert, daß man sich mit der Aktion bewegt. A.a.O., S. 108-115.

⁴⁷⁷ Vgl. A.a.O., S. 116ff.

Zusammenfassend fand Alinsky die Krisen seiner Zeit, die durch die Weltwirtschaftskrise, die Schichts- und Generationskonflikte in Amerika, den Vietnamkrieg und die Orientierungslosigkeit des amerikanischen Volkes in jüngster Zeit gekennzeichnet sind, als die Aufgabe des Menschen und als die Chance der Zeit, eine Welt der Würde, der Anständigkeit, des Friedens, der Sicherheit und des Glücks aufzubauen. Die gesamten Standpunkte und Wahrnehmungen stehen unter seinem Motto „Die Stunde der Radikalen hat geschlagen!“⁴⁷⁸ Doch wußte er, wie schwierig es ist, dieses Ziel zu erreichen, wenn er sagt: „Das Ziel kann nur durch unendliche Geduld und den Mut, selbst Bestandteil dieser Bewegung sein, erreicht werden; durch zähe, hartnäckige Kleinarbeit.“⁴⁷⁹

⁴⁷⁸ Alinsky 1973, S. 203

⁴⁷⁹ A.a.O., S. 202.

IV. Entstehung, Entwicklung und gegenwärtige Lage der Minjunggemeinden im Überblick

Im folgenden wird die Minjunggemeindebewegung in ihren wesentlichen Grundzügen dargestellt werden. Dabei wird sie interpretiert als „eine Bewegung, die die Erneuerung der Kirche und die Veränderung der Gesellschaft anstrebt“.⁴⁸⁰ Zur Charakterisierung ist ihre Unterscheidung von der „Nationalen Demokratischen Kirchenbewegung“ ein zentraler Bestimmungspunkt. Während sich die „Nationale Demokratische Kirchenbewegung“ unter Führung des Korean National Council of Churches (KNCC) aus Intellektuellen, Studenten oder anderen Personen der Mittelschicht zusammensetzt, die sich an der nationalen Idee und an der Ökumene orientieren, rekrutiert sich die Minjunggemeindebewegung aus Angehörigen der Unterschicht, also aus sozial und wirtschaftlich schwachen Menschen, die in dieser Bewegung um ihre Menschenwürde und -rechte kämpfen.⁴⁸¹

Im folgenden werde ich zunächst auf die Strukturbedingungen eingehen, die zur Gründung der Minjunggemeinden geführt haben (IV.1.), und im Anschluß daran die Entwicklung der Minjunggemeindebewegung erläutern (IV.2.).

IV.1. Strukturelle Bedingungen für die Gründung der Minjunggemeinden

Die bisherige Untersuchung ergab, daß der Entstehungshintergrund der Minjunggemeinden durch die Minjung-Theologie und verschiedene sozial engagierte Missionsorganisationen, darunter vor allem UIM, gebildet wurde. Diese sind ihrerseits christliche Reaktionen und Reflexionen auf die Minjungbewegung, die vor allem durch das „Chun Tae-Il Ereignis“ von 1971 und den „Kwangju-Aufstand“ von 1980 aktiviert wurde. Wenn auch die Minjung-Theologie überwiegend wissenschaftlich, die sozial engagierten Missionsorganisationen dagegen an der Praxis ausgerichtet waren, bemühte man sich trotzdem in beiden Formen des Engagements um eine Plazierung der christlichen Botschaft in die konkrete Lebenswirklichkeit der Gesellschaft. Auf diese Weise kämpften sie einerseits für die Demokratisierung des Landes und eine soziale wie auch wirtschaftliche Gerechtigkeit, andererseits aber dagegen, daß die Mehrheit der koreanischen Kirchen in ihrer Kontextlosigkeit

⁴⁸⁰ Drescher 1992a, S. 618.

⁴⁸¹ Vgl. Rim Jin-Chul, S. 64.

und Minjungfeindlichkeit die gesellschaftlichen Mißstände ignorierten und ihre Praxis in dieser Hinsicht weder reflektieren wollten noch konnten.

All die Tätigkeiten, die sich sowohl bei der theologischen als auch bei der missionspraktischen Arbeit schwerpunktmäßig auf das Minjung, insbesondere dessen Leiden beziehen, werden unter den Begriff „Minjungmission“ gefaßt. Allerdings fehlte diesen Bemühungen eine auf Kirchenebene angesiedelte Vermittlungsinstanz zwischen der Minjung-Theologie und den Minjung-Ereignissen bzw. dem Minjung-„Hyunjang“. Für die Erfüllung dieser Brückenfunktion war, strukturell betrachtet, die Gründung von Minjunggemeinden notwendig.⁴⁸² Dazu trug ebenfalls der Umstand bei, daß das Minjung aufgrund der wachstumsorientierten Prioritätensetzung in der koreanischen Kirche eine Außenseiterposition einnahm und einen Ort brauchte, an dem es sich heimisch fühlen und Rückhalt im Kampf gegen seine schwierige Lebenssituation finden konnte.⁴⁸³

Die in den 70er Jahren beginnende und in den 80er Jahren verstärkt fortgesetzte Gründung christlicher Minjunggemeinden, die gemäß ihrer missionarischen Schwerpunktsetzungen bzw. ihren einzelnen Standorten jeweils unterschiedlich bezeichnet wurden (so etwa als Arbeiter-Gemeinde, Armen-Gemeinde und Bauern-Gemeinde), erhielt erst Anfang der 80er Jahre offiziell die Bezeichnung „Minjunggemeinden“, als die auf die Gemeinden Einfluß ausübende Minjung-Theologie weltweit bekannt wurde.⁴⁸⁴ Diese Gemeinden waren in der Mehrheit von jungen Pfarrern und Pfarrerinnen mit großem Engagement und in Orientierung an der „Missio-Dei“- und der Minjung-Theologie gegründet worden. Sie stammten aus jeweils verschiedenen theologischen und kirchlichen Kreisen bzw. Denominationen. Einige von ihnen waren bereits vorher in sozial engagierten Missionsorganisationen oder kirchlichen Institutionen tätig, während andere aufgrund regimekritischer Proteste inhaftiert gewesen waren.⁴⁸⁵

⁴⁸² Noh Chang-Shik 1992, S. 648.

⁴⁸³ Vgl. Lee Chul-Woo u.a., S. 19.

⁴⁸⁴ Vgl. a.a.O., S. 20.

⁴⁸⁵ Selten aber gab es auch einige Fälle, die die Minjunggemeinde von Minjungtheologen aufgebaut wurden.

Tabelle 8: Regionale Verbreitung von Minjunggemeinden in den Jahren 1988 (N=63), 1992 (N=114) und 1994 (N=99)

Gebiet	1988	1992	1994
Guro	12	15	11
Sihung, Kwanak	9	6	5
Ostenteil Seouls		8	9
Nordenteil Seouls		4	
Inchon	19	16	18
Buchon		4	
Songnam		8	8
Anyang, Suwon	5	11	9
Ansan	5	7	5
Chungnam	13	6	8
Chungbuk		2	
Chunbuk		4	10
Chunnam		5	
Kyungbuk		7	8
Kyungnam		8	7
Kangwon		3	1
Summe	63	114	99

Quelle: 1988: Forschungsgruppe in Korean Theological Study Institute (FKTSI), *Der Hyunjang und die Tätigkeit der Minjunggemeinden*, 1988.⁴⁸⁶
 1992: Angabe der Vereinigung der Minjunggemeindegewegung PROKs 1992.⁴⁸⁷
 1994: Minjung Theological Study Institute (MTSI), *Eine statistische Untersuchung der gegenwärtigen Lage und des Bewußtseins der Minjunggemeinden*, 1995.⁴⁸⁸

Die so entstandenen Minjunggemeinden sind durch Merkmale gekennzeichnet, die sie deutlich von den traditionellen Kirchengemeinden unterscheiden: Die Mehrheit ihrer Mitglieder bestehen aus Minjung und die Gemeinden sind – wie Tabelle 8 zeigt – überwiegend in Armenvierteln- und Industriegebieten lokalisiert. Die Gemeinden stellen die Einheit von Glaubens- und Lebensgemeinschaft her und sind – trotz geringer Mitgliederzahl und trotz fehlender finanzieller Mittel – im sozialen und kirchlichen Bereich überaus aktiv.

Obschon der Staat und ein Großteil der Kirche die Minjunggemeinden aufgrund ihrer sozial- und kirchenkritischer Einstellungen und Aktionen in der Entwicklung behinderten, wuchs das Interesse für Minjung und dessen Aktivitäten kontinuierlich, so daß die Zahl der Minjunggemeinden im Laufe der Zeit beträchtlich zunahm.

⁴⁸⁶ In: *ThD* 1988, Vol. 63, No. 4, S. 782.

⁴⁸⁷ In: PROKVMGB (Hg.), *Der Gott, der an der Basis arbeitet*, S. 28.

⁴⁸⁸ In: MTSI (Hg.), *Ist Minjung der Messias?*, S. 169-171.

Tabelle 9: Die Zahl der Minjunggemeinden nach ihrer denominationalen Zugehörigkeit in den Jahren 1988 (N=63), 1992 (N=114) und 1994 (N=99)

Denomination	1988	1992	1994
PCK (Tonghap)	13	34	29
PCK (Hapdong)	0	0	2
PROK	34	51	46
Korean Methodist Church	14	24	17
Korean Evangelical (Bokum) Church	1	2	5
Korea Holiniss Church	1	1	0
Korean Episcopical Church	0	1	0
Summe	63	114	99

Quelle: 1988: Forschungsgruppe in Korean Theological Study Institute (FKTSI), Der Hyunjung und die Tätigkeit der Minjunggemeinden, 1988.489
 1992: Angabe der Vereinigung der Minjunggemeindegewegung PROKs 1992.490
 1994: Minjung Theological Study Institute (MTSI), Eine statistische Untersuchung der gegenwärtigen Lage und des Bewußtseins der Minjunggemeinden, 1995.491

Wie aus Tabelle 9 hervorgeht, wurde bereits 1992 mit 114 Minjunggemeinden der höchste Stand erreicht. Quantitativ sind sie zwar noch eine marginale Erscheinung⁴⁹² innerhalb der koreanischen Kirche, darf ihre Bedeutung jedoch nicht gering geschätzt werden, da sie eine immense symbolische Wirkungskraft entfaltet haben.

IV.2. Der Wandel der Minjunggemeinden bis zur Demokratisierung 1993

Die Minjunggemeindegewegung hat sich in ihrer kurzen Geschichte vielfältig verändert, vor allem im Hinblick auf die Anzahl der Gemeinden und deren Aktivitäten, Strategien und Schwerpunktsetzungen. Diese Veränderungen sind eng mit dem Wandel der koreanischen Gesellschaft verbunden. Unter Berücksichtigung des gesellschaftlichen Wandels kann der Entwicklungsprozeß der Minjunggemeindegewegung in drei Zeitabschnitte eingeteilt werden. Der erste Zeitabschnitt dauert von der Entstehungsphase bis 1987, der zweite umfaßt die Jahre von 1988 bis 1992 und der dritte reicht von 1993 bis in die Gegenwart. Im folgenden werde ich auf den ersten und zweiten Zeitabschnitt eingehen und die Wandlungsprozesse analysieren (IV.2.1. und IV.2.2.). Die dritte Periode, die vor allem durch die Demokratisierung Südkoreas und den sich daran anschließenden gesellschaftlichen Wandel gekennzeichnet ist, wird in die Analyse der gegenwärtigen Probleme der Minjunggemeinden eingehen, die den Abschluß dieser Arbeit bildet (VII.).

⁴⁸⁹ In: *ThD* 1988, Vol. 63, No. 4, S. 782.

⁴⁹⁰ In: PROKVMGB (Hg.), *Der Gott, der an der Basis arbeitet*, S. 28.

⁴⁹¹ In: MTSI (Hg.), *Ist Minjung der Messias?*, S. 169-171.

⁴⁹² Siehe in diese Arbeit Kap. II. 1.2.1.

IV.2.1 Erste Periode (Entstehungsphase - 1987)

Spätestens bis zu ihrem großen Erfolg im Jahr 1987 stellten Minjunggemeinden wichtige Versammlungs- und Anziehungsorte für sozial-politische Aktivisten und Arbeiter dar, da sie nicht nur an bereits bestehenden Arbeiter-, Menschenrechts- und anderen Sozialbewegungen aktiv teilnahmen, sondern gelegentlich auch derartige Bewegungen direkt initiierten und Menschen mobilisierten. Allen Beteiligten war das Ziel der Demokratisierung Südkoreas und die Verwirklichung einer menschenwürdigen Gesellschaft gemeinsam; sie kämpften – eigenen Programmentwürfen folgend – gegen das Militärregime, das für die politische Unterdrückung, Menschenrechtsverletzungen und die katastrophale Lebenssituation des Minjung verantwortlich war.

Die deutliche Konzentration auf soziale Aktivitäten gefährdete jedoch ihre Identität als kirchliche Glaubengemeinschaft, da die in der Gemeindearbeit unabdingbaren Bestandteile der traditionellen christlichen Glaubensaüßerungen wie Beten, Bibelarbeit, Kollekte und Diakonie u.a. stark vernachlässigt oder als sekundär betrachtet wurden, – teils aus Gründen des Protests, teils zwecks Hervorhebung ihres sozialrevolutionären Anliegens.⁴⁹³

Ein Grund für die bewußte Vernachlässigung lag darin, daß in den traditionellen Kirchen der Prozeß des Kirchenwachstums fokussiert und dabei die Religiosität der Menschen instrumentalisiert wurde.⁴⁹⁴ Hinzu kam, daß sich die traditionellen Kirchen kaum mit sozial-politischen Fragen auseinandersetzten und nur wenig soziales Engagement für Minjung entwickelten.⁴⁹⁵

Bemerkenswert ist ein für koreanische Verhältnisse ungewöhnliches Phänomen: Während die Minjunggemeinde werktags von politisch und sozial Engagierten, diversen Ortsbewohnern wie auch Arbeitern überaus zahlreich besucht wurden, nahmen an den sonntäglichen Gottesdiensten auffallend wenige von ihnen teil.⁴⁹⁶ In dieser Situation äußerten sich viele Minjungpfarrer und Gemeindemitglieder kritisch gegenüber der Form, die sie als Kirchengemeinde angenommen hatten. Sie sahen die Gefahr, auf eine politische Organisation reduziert zu werden, und versuchten zu analysieren, warum die Arbeiter nicht die Minjunggemeinden, in denen sie als ernstzunehmende Subjekte akzeptiert waren, sondern vielmehr die konservativen, vor allem charismatischen Kirchengemeinden besuchten, die sie als Sünder stigmatisierten.⁴⁹⁷ Als Ursache lag es nahe, die „Vernachlässigung der Religiosität“ und die einseitige Verlagerung auf den sozialen Aspekt anzunehmen. Diese Entwicklung

⁴⁹³ Vgl. Kim Kwang-Hun, S. 24.

⁴⁹⁴ Vgl. Lee Chul-Woo u.a., S. 23.

⁴⁹⁵ Vgl. ebd.

⁴⁹⁶ Vgl. Noh Chang-Shik 1992, S. 650.

⁴⁹⁷ Vgl. a.a.O., S. 651.

nahm für die Minjunggemeinden existenzbedrohende Ausmaße an, da bei einer gleichbleibend geringen Mitgliederzahl entsprechend wenig für den Erhalt der Gemeinden gespendet wurde.

In der Gründungsphase stieg die Anzahl der Minjunggemeinde dank des engagierten Einsatzes zahlreicher Pfarrer und Pfarrerinnen stark an – 1988 wurden 63 Gemeinden registriert (vgl. Tabelle 9).

Als Barriere für die weitere Entwicklung der Minjunggemeindebewegung wirkte dabei ein sozialromantischer Optimismus, demzufolge Gemeindegewachstum sich gleichsam automatisch bei konsequenter Verwirklichung des sozialrevolutionären Anspruchs einstellen würde – ganz im Sinne des Konzeptes der „sendenden Kirche“ in Abgrenzung von der „sammelnden Kirche“ gemäß der „Missio-Dei“-Theologie. Darüber hinaus erkannten Minjungpfarrer, daß ihre ideologisch erstarrte Betrachtungsweise und ihre intellektuelle Überheblichkeit gegenüber dem Christentum in seinen traditionellen Ausprägungen selbst viele Irrtümer in der Gemeindetätigkeit verschuldet hatte.⁴⁹⁸

Trotz dieser selbstkritischen Betrachtungen der Minjungpfarrer ist zu betonen, daß die Tätigkeit der Minjunggemeinden in der ersten Periode in vielerlei Hinsichten große Bedeutung hatte. Diese Bedeutung kann an vier Merkmalen festgemacht werden:

- 1) Minjungpfarrer und -pfarrerinnen haben unter denkbar ungünstigsten Bedingungen für die Verbreitung der Minjungmission gesorgt, und haben trotz heftiger politischer Repressalien soziale Bewegungen vor Ort aktiviert und ihnen deutliche Impulse verliehen.
- 2) Sie haben zur Bewußtmachung und Verbesserung der Lebenswirklichkeit von Minjung beigetragen.
- 3) Durch ihre Aktivitäten wurde die Position der christlichen Botschaft innerhalb der Minjungbewegung beträchtlich verstärkt.
- 4) Während viele andere sozial engagierte Missionsorganisationen meistens von ausgebildeten Pastoren, Kirchenmitarbeitern und Intellektuellen initiiert wurden, waren Minjunggemeinden grundsätzlich eine Gemeindebewegung von unten, von Laien und Armen. Zwar waren auch hier Pfarrer tätig, aber diese verzichteten auf den Habitus des Gemeindeführers und orientierten sich statt dessen an den Sorgen und Nöten der Gemeinde. So setzten die Minjunggemeinden – anders als die meisten Missionsorganisationen, die sich überwiegend für die Kirchenmission interessierten – den Akzent ihrer Tätigkeit auf die konkrete Verbesserung der Lebens- und Menschenrechtssituation des Minjung. Somit konnten die Minjunggemeinden ihre Identität als Gemeinde des Minjung herstellen.

⁴⁹⁸ Vgl. Lee Chul-Woo u.a., S. 23 und Noh Chang-Shik 1992, S. 651.

Der sog. Juni-Protest von 1987, der überwiegend von Studenten, Arbeitern und dem einfachen Volk getragen wurde, führte das Ende der von Park Chung-Hee 1961 begonnenen und 1979 unter Chun Doo-Hwan fortgesetzten Militärdiktatur herbei. Da der Protest im Rahmen der Minjungbewegung stattgefunden hat, kann dieser Erfolg zu einem großen Teil als ein Verdienst des engagiert gegen soziale Ungerechtigkeit kämpfenden Minjung betrachtet werden.

IV.2.2. Zweite Periode (1988 - 1992)

Trotz partieller Fortsetzung diktatorischer Politik wurde die Demokratisierung des Landes während des Regimes von Roh Tae Woo in der Zeit von 1988-1992 schrittweise vorangetrieben. In dieser sogenannten Übergangsperiode von der Diktatur zur Demokratie entstanden zahlreiche neue Gewerkschaften, Interessengemeinschaften, kirchliche Organisationen u.a. Bereits bestehende Massenorganisationen wurden umstrukturiert, systematisiert und spezialisiert. Angesichts der Tatsache, daß viele politische Aktivisten in dieser Zeit die Minjunggemeinden verließen⁴⁹⁹, um sich anderen Organisationen anzuschließen oder eigene zu gründen, wollten die Minjunggemeinden endlich Konsequenzen aus ihrer bereits früher formulierten Kritik ziehen und ihre Identität als Kirchengemeinde bekräftigen. Als Ergebnis der in sämtlichen Gemeinden geführten Diskussion zum Thema „Notwendigkeit des Wandels“ hatte sich die Absicht herauskristallisiert, missionsstrategische und strukturelle Änderungen vorzunehmen sowie finanziell unabhängig zu werden. Außerdem war eine gewisse Korrektur ihrer früheren Position dahingehend angestrebt, daß die Gemeinden ihre Aktivitäten in Zukunft weniger ausschließlich sozialrevolutionär ausrichten, sondern stärker auch kirchlichen Angelegenheiten und Bedürfnissen Rechnung tragen wollten. Zu diesem Zweck betonten sie zum Aufbau und zur Unterstreichung ihrer Kirchlichkeit den Glauben als eine innere Beziehung zu Gott und entwarfen viele Konzepte für eine dementsprechende Glaubensbildung, indem sie z.B. eine Gebetspraxis förderten und Programme für intensive Bibelarbeit erstellten. Gleichzeitig äußerten sie Kritik an der stark ideologisierten Sozialbewegung.⁵⁰⁰ Dieser kritischen Reflexion zufolge gründete die Vernachlässigung der Religiosität vor allem in einem idealisierten Bild vom Minjung, das lediglich als ein kreatives Wesen und Subjekt der Geschichte angesehen wurde unter Außerachtlassung des Umstandes, daß es auch Trost und Erziehung braucht.⁵⁰¹ Denn nur wo das Minjung getröstet und wo sein Leiden überwunden wird, bekommt es neue Kraft, um sich sowohl für die Kirchen- als auch für die soziale Reform zu engagieren.

⁴⁹⁹ In einigen Minjunggemeinden haben ca 90 % von gesamten Mitglieder nach dem Juni und Juli-Protest ihre Gemeinde verlassen. Kim Kyu-Bok, S. 43.

⁵⁰⁰ Vgl. Noh Chang-Shik 1992, S. 653.

⁵⁰¹ Vgl. Drescher 1992a, S. 614.

Durch die geplante Wiederherstellung der religiösen Identität, die das Fortbestehen der Gemeinde garantierte, näherten sich die Minjunggemeinden allmählich den traditionellen Kirchen an, und zwar sowohl in inhaltlicher wie formaler Hinsicht. Das bedeutete aber keineswegs, daß ihre sozialen Aktivitäten aufgehoben wurden. Vielmehr wurde ihr bisheriges soziales Engagement auf einer nunmehr festen kirchlichen Grundlage fortgeführt. Diese neue Idee wurde mit dem Begriff der „Harmonie zwischen sozialem Charakter und Kirchlichkeit“ zusammengefaßt.

Diese Idee hat in drei Hinsichten große Bedeutung:

- 1) Sie ist darauf ausgerichtet, die christliche Tradition zu bewahren und fortzusetzen.
- 2) Sie trägt dazu bei, daß die Minjunggemeinden nicht zu einer extremistischen Bewegung werden, die Menschen eher davor abschreckt, der christlichen Botschaft zu begegnen.⁵⁰²
- 3) Angesichts der spezifischen kirchlichen Situation in Korea initiiert sie einen notwendigen Prozeß, der den Fortbestand der Minjunggemeinden sichert.

Für die Minjunggemeinden war es allerdings nicht einfach, ihre neuen Ideen auf Dauer erfolgreich in die Praxis umzusetzen. Denn eine kleine Kirchengemeinde kann in Korea im allgemeinen nicht überleben, wenn sie nicht möglichst viele Mitglieder aufgrund einer klaren theologischen Orientierung, Evangelisation, Entwicklung von Missionsprogrammen gewinnt und über die zu ihrer Durchführung notwendigen Finanzmittel verfügt.⁵⁰³ Da koreanische Kirchengemeinden anders als deutsche sich selbst finanzieren müssen, bedarf es einer angemessenen Zahl von Gemeindemitgliedern bzw. großzügiger Spender. Um finanziell selbständig sein zu können, benötigt eine Gemeinde mindestens 100 erwachsene Mitglieder.⁵⁰⁴ Daher sind viele kleine Kirchengemeinden in einem Teufelskreis gefangen: ohne

⁵⁰² Vgl. Noh Chang-Shik 1998, S. 13.

⁵⁰³ Wenn eine Kirchengemeinden in Korea Wachstum erreichen will oder kann, reichen Missionseifer und soziales Engagement der Gemeinde allein nicht aus, sondern sie muß sich selbst Anziehungskraft verschaffen. Verschiedene organisatorische Fähigkeiten, vor allem aber die Predigt des Gemeindepfarrers, haben dafür einen wesentlichen Anteil. Das bedeutet, daß das Wachstum einer Gemeinde entscheidend davon abhängt, ob ein guter Prediger ihr zur Verfügung steht. Die größten Gemeinden, z.B. Young-Rak Gemeinde, die Yoido Full Gospel Central Church u.a., haben alle klein angefangen, aber sie konnten schnell wachsen, da sie sog. „große Prediger“ hatten. Diese Abhängigkeit des Gemeindegewachstums von Predigern macht im folgenden Beispiel deutlich: Ein Pfarrer namens Park Cho-Choon, der früher in der Yong-Rak-Gemeinde tätig war, aber wegen eines umstrittenen privaten Skandals ungewollt die Gemeinde verlassen mußte, konnte innerhalb einiger Monate nach der Gründung seiner neuen „Galbori-Gemeinde“ mehrere Tausend Mitglieder sammeln. Man kann in diesem Zusammenhang nur von charismatischer Rolle bzw. Funktion des Gemeindepfarrers sprechen. Zum Charisma-Begriff vgl. Chi In-Gyw/ Jetzkowitz, Jens S. 200ff.

⁵⁰⁴ In Korea spendet ein erwachsenes Gemeindemitglieder pro Monat ca. 80 DM. Wenn eine Gemeinde 100 Mitglieder hat, bedeutet das pro Monat 8000 DM, Davon muß eine Gemeinde ungefähr die Hälfte für Personalkosten, z.B. einen Pfarrer und einen Mitarbeiter und 1/3 für Haushalt- und Verwaltungskosten ausgeben. Übrig bleibt also nur ca. 1300 für Mission und soziale Tätigkeit. So gesehen ist diese Zahlangebe nur als minmale Voraussetzung für die finanzielle Selbständigkeit einer Gemeinde zu betrachten.

Mitglieder verfügen sie über keine finanziellen Mittel, ohne Finanzen können keine attraktiven Programme angeboten werden, und ohne attraktive Programme können keine neuen Mitglieder gewonnen werden.

Da nur wenige kleinere Gemeinden es schafften, finanziell selbständig zu sein, sind die meisten auf finanzielle Unterstützung von außen, insbesondere von der eigenen Denomination, angewiesen. Diese Hilfe wurde allerdings von der Bedingung abhängig gemacht, daß die betreffende Gemeinde auf der theologischen und kirchenpolitischen Linie der jeweiligen Denomination liegen mußte.

Es war lange Zeit ein großes Problem für die Minjunggemeinden, daß die Anzahl ihrer Gemeindemitglieder vielfach unter 50 Personen lag (vgl. Tabelle 10), und sie vor allem in ihrer Gründungszeit aufgrund ihrer sozialen und theologischen Radikalität keine bzw. wenige Unterstützung bekommen haben, weder in theologischer noch in finanzieller Hinsicht. Erst nach der Stärkung kirchlicher Elemente hat die bislang angespannte Beziehung zwischen einzelnen Minjunggemeinden und ihren Denominationen mehr und mehr nachgelassen, wenngleich eine vollständige und rückhaltlose Unterstützung seitens der Denominationen niemals stattgefunden hat. Außerdem erwarteten die Minjunggemeinden in theologischer Hinsicht Unterstützung von der Minjung-Theologie zur konkreten Bewältigung ihrer Gemeindepraxis. Da diese Erwartung nicht erfüllt wurde, kam es zu Spannungen zwischen der Minjung-Theologie und den Minjunggemeinden.

Tabelle 10: Ergebnisse einer 1994 durchgeführten Befragung von 67 Minjunggemeinden durch das MTSI – Alter der Minjunggemeinden im Verhältnis zur Anzahl der Gemeindemitglieder, die regelmäßig Gemeinden besuchen (Angaben in absoluten Zahlen, Prozentzahlen in runden Klammern)

Alter der Gemeinden (in Jahren)	Mitgliederzahlen						
	0-9	10-19	20-29	30-49	40-59	über 60	Summe (Spalte)
unter 1							
1-2		2 (5,9)		1 (10,0)			3 (4,5)
2-4		10 (29,4)	4 (23,5)				14 (20,9)
4-7	3 (100)	12 (35,3)	5 (29,4)	3 (30,0)			23 (34,3)
7-10		6 (17,6)	5 (29,4)	3 (30,0)	1 (100)		15 (22,4)
über 10		4 (11,8)	3 (17,6)	3 (30,0)		2 (100)	12 (17,9)
Summe (Zeile)	3 (100)	34 (100)	17 (100)	10 (100)		2 (100)	
Gesamt- Summe	3 (4,5)	34 (50,7)	17 (25,4)	10 (14,9)	1 (1,5)	2 (3,0)	67 (100)

Quelle: Minjung Theological Study Institute (MTSI), Eine statistische Untersuchung der gegenwärtigen Lage und des Bewußtseins der Minjunggemeinden, 1995.⁵⁰⁵

Einzelne Minjunggemeinden blieben aufgrund der mangelnden Unterstützung von Außen und der radikalen Realisierung ihres Verständnisses vom kirchlichen Auftrag klein. Zugleich war damit der Bedarf nach einer intensiven inter- und überdenominationellen Zusammenarbeit innerhalb der Minjunggemeinden deutlich zutage getreten. Diese Notwendigkeit wurde vor allem durch den großen Arbeiterstreik im Juli-September 1987 bewußt: Als die Arbeiterbewegung von der Regierung und der Vereinigung der großen Unternehmen brutal unterdrückt wurde, protestierten viele Minjungpfarrer gegen diese Unterdrückung durch gleichzeitiges Fasten und Beten und durch Hungerstreik. Die Minjungpfarrer, die sich aus verschiedenen Orten und Denominationen für diese Aktion extra versammelten, erkannten, daß einzelne vor solcher Gewalt machtlos sind. Diese Erfahrung löste den Wunsch aus, sich mit in gleicher Weise Betroffenen zu solidarisieren. Es war dies eine der Grundlagen für die Gründung der *Hanminyon* (Vereinigung der Minjunggemeindebewegung Koreas) im Juli 1988⁵⁰⁶, die für die weitere Entwicklung der Minjunggemeinden eine wesentliche Rolle spielte.

Die *Hanminyon* war in ihrer ökumenischen Ausprägung ein Vorbild in der koreanischen Kirchenwelt. Sie diente und dient als Versammlungsort für Minjungpfarrer und -

⁵⁰⁵ In: MTSI (Hg.), *Ist Minjung der Messias?*, S. 171.

⁵⁰⁶ Vgl. SAPCKs, Seminarprotokoll der Pfarrer der neuen Kirchen am 03.06.1991, S. 4.

pfarrerinnen verschiedener Denominationen, an dem sie pastorale und persönliche Erfahrungen austauschen, sich in sozialwissenschaftlichen, theologischen und vor allem im minjungtheologischen Bereichen weiter ausbilden, religiöse Disziplin üben oder missionsrelevante Programme und Konzeptionen entwickeln konnten. Insgesamt hat die Tätigkeit der *Hanminyon* dazu beigetragen, daß die verschiedenen Minjunggemeinden in der schwierigen Situation zusammenhielten und ihre Identität als Minjunggemeinden zu bewahren vermochten. So wurde die *Hanminyon* zum Zentrum der Minjunggemeindebewegung.⁵⁰⁷

Trotz dieser Bemühungen hat sich an ihrer Situation nichts geändert, vor allem was die stagnierende Zahl der Gemeindemitglieder betrifft. Einige Minjunggemeinden lösten sich aufgrund der permanenten Geldnot auf. Die anderen Gemeinden, die ihren Kampf um ihre Existenz weiter fortsetzten, lassen sich in zwei Gruppen unterteilen. Zwar halten beide an dem Grundsatz der „Harmonie zwischen sozialem Charakter und Kirchlichkeit“ fest, aber sie gewichten in der Praxis beide Aspekte dieses Grundsatzes unterschiedlich: Die eine Gruppierung akzentuiert den sozialen Charakter, die andere stärker die Kirchlichkeit. Mit Blick auf die denominationelle Ebene kann man allgemein davon ausgehen, daß die PROK-Minjunggemeinden zur ersten und PCK-Minjunggemeinden zur zweiten Gruppe gehören. Einige Minjunggemeinden, die bereits zu Ortsgemeinden geworden sind, gehören unabhängig von dieser denominationellen Strömung zur zweiten Gruppe.

Was die Zahl der Minjunggemeinden angeht, ist diese trotz der schwierigen Situation zwischen 1988-1992 von 63 auf 114 angestiegen (vgl. Tabelle 9). In dieser Periode wurden also noch mehr Minjunggemeinden gegründet als aufgelöst.

Alles in allem hatten die Minjunggemeinden aufgrund der fehlenden theologischen und finanziellen Unterstützung von außen keine andere Alternative, als ihre Probleme selbst zu lösen, d.h. ihre Mitgliederzahl zu erhöhen. Dies setzte Offenheit gegenüber neuen Mitgliedern voraus, die nicht Angehörige des Minjung waren. Eingedenk der Möglichkeit, daß neue Mitglieder den Charakter und die Identität der Minjunggemeinden verändern könnten,⁵⁰⁸ befanden sich die Minjunggemeinden in dem Dilemma zwischen der Bewahrung ihres ursprünglich sozialrevolutionären Charakters einerseits und der neuen kirchlichen Identität andererseits.

⁵⁰⁷ Die ausführlichen Berichte über die Tätigkeit der *Hanminyon* finden sich in der Zeitschrift „Minjunggemeinde“, die von *Hanminyon* herausgegeben wurde.

⁵⁰⁸ Vgl. Rhinow, S. 5-6.

V. Die Praxis der Minjunggemeinden – ein analytischer Zugang zur minjunggemeindlichen Wirklichkeit

Nachdem die gesellschaftlichen und kulturellen Grundlagen, die theologischen Reflexionshorizonte und die historischen Eckdaten erläutert wurden, wird in diesem Kapitel die Praxis der Minjunggemeinden selbst Thema sein. Die praktisch-theologische Analyse der gemeindlichen Wirklichkeit stützt sich dabei auf einen Empirie-Begriff, der die sozialwissenschaftliche Forschung kennzeichnet. Sie geht davon aus, daß die Interpretation von Daten von ihrer Bewertung und von der Ableitung von Schlußfolgerungen weitestmöglich zu trennen ist. Durch eine solche praktisch-theologische Forschung kann eine sich rein an der theologischen Tradition orientierte Wirklichkeitswahrnehmung ergänzt und ggf. sogar korrigiert werden.⁵⁰⁹ Im folgenden werde ich daher die Praxis der Minjunggemeinden erforschen, indem ich Daten und Erfahrungen mit ihrer Wirklichkeit und ihrer Wirklichkeits-sicht darstelle und interpretiere. Im ersten Schritt wird demgemäß die Minjunggemeindebewegung mit ihren verschiedenen Ausprägungen vorgestellt (V.1.), bevor im zweiten Teil verschiedenen Praxisaspekte im einzelnen vorgestellt werden (V.2.).

V.1. Die charakteristischen Merkmale und die verschiedenen Ausprägungen der Minjunggemeinden

Die verschiedenen Ausprägungen der Minjunggemeindebewegung lassen sich in zwei Hinsichten darstellen. Zum einen werden im Reflexionsdiskurs der Minjunggemeinden verschiedene Merkmale gemeindlicher Praxis herausgestellt, die allen Minjunggemeinden als normative Leitbilder dienen. Diese charakteristischen Merkmale markieren gewissermaßen das, was die Minjunggemeindebewegung zusammenhält und als solche identifizierbar macht (V.1.1.). Zum anderen haben Minjunggemeinden – in Orientierung an dem sog. Hyunyang-Prinzip – sich in ganz unterschiedlichen Kontexten gebildet und dabei auch verschiedene Formen minjunggemeindlicher Praxis entwickelt (V.1.2.).

⁵⁰⁹ Vgl. dazu van der Ven, S. 7-24.

V.1.1. Zur Charakteristik der Minjunggemeinden

Die Minjunggemeinden sind in ihrer Konzeption gemeindlicher Praxis durch besondere Charakteristika ausgewiesen, die stark in Opposition zu den traditionellen Kirchen stehen. In einer 1988 durchgeführten Untersuchung des Korean Theological Study Institute über den *Hyunjang* (Ort) und die Tätigkeiten der Minjunggemeinden wurden die Besonderheiten in vier Punkten zusammengefaßt: „1) Klassenschaft, 2) Örtlichkeit, 3) Selbständigkeit und Subjektivität, 4) Kombination zwischen dem missionarischen und dem sozialrevolutionären Charakter“⁵¹⁰. Die verwendeten Begriffe können allerdings nicht einfach aus der koreanischen in die deutsche Sprache übersetzt werden, um die damit bezeichneten Sachverhalte zu erläutern. Sie sind ohne eine ausführliche Erläuterung des koreanischen Kontextes kaum verständlich. Im folgenden werde ich daher die wesentlichen Merkmale zusammenstellen, welche die Minjunggemeinde-Praxis in ihren charakteristischen Aspekten zusammenfassen. Diese Merkmale sind Bewegung (V.1.1.1.), Parteilichkeit (V.1.1.2.), Intimität und Offenheit (V.1.1.3.), demokratische Form (V.1.1.4.) und Örtlichkeit bzw. *Hyunjang* (V.1.1.5.). In diesen Merkmalen tritt deutlich der oppositionelle Charakter der Minjunggemeinden zutage.

V.1.1.1. Bewegung

Das oberste Ziel der Minjunggemeinden ist die Erfüllung des „Reich Gottes“, das weder im Jenseits noch von „Pharisäern und Schriftgelehrten“, sondern vom Minjung im *Hier und Jetzt* am Vorbild des auf die Erde herabgestiegenen Gottes verwirklicht werden soll.⁵¹¹ Anders als die bestehende Kirche, die das Reich Gottes zwar auch als Verwirklichung von Gerechtigkeit und Liebe aufgefaßt, aber keinerlei praktische Konsequenzen gezogen hat, sind die Minjunggemeinden ernsthaft bemüht, im Rahmen der Gemeindepraxis Reformen sowohl auf individueller als auch gesellschaftlicher Ebene durchzusetzen. In ihrem gemeinsamen Kampf mit der Armen- und Arbeiterbewegung gegen Unterdrückungen sowohl politischer wie wirtschaftlicher Art bzw. für nationale Unabhängigkeit von westlichen Einflüssen insbesondere der USA stoßen sie zum einen auf massiven Widerstand des in seiner Existenz bedrohten Militärregimes, zum anderen aber auch auf den Protest der konservativen Kirchen. Ihnen wird vorgeworfen, daß sie in Vernachlässigung des biblischen Befreiungsauftrages einen kollektiven und individualistischen Heilsegoismus betreiben und an Wachstum lediglich in quantitativer Hinsicht interessiert sind. In radikaler Abgrenzung von

⁵¹⁰ Forschungsgruppe in Korean Theological Study Institute (FKTSI), *Der Hyunjang und die Tätigkeit der Minjunggemeinden*, S. 781.

⁵¹¹ Vgl. Protokoll des Symposiums zum Thema „Das Verständnis von Minjunggemeinde und Mijungtheologie“, S. 867.

bzw. in notwendiger Ergänzung zu derartigen Auswüchsen formierten sie sich in der Folge zu einer innerkirchlichen Erneuerungsbewegung.

Neben der innerkirchlichen Erneuerung zielen die Minjunggemeinden auf gesellschaftliche Erneuerungsprozesse ab. Sie initiieren soziale Bewegungen und unterstützen solche, die ähnliche Ziele haben. Als Aufgabe wird dabei angesehen, Bewußtsein für gesellschaftliches Unrecht zu wecken und Veränderungsmaßnahmen, die auf die Aufhebung ungerechter Verhältnisse ausgerichtet sind, zu motivieren. Der so skizzierte Reformansatz hat jedoch seit Ende der 80er Jahre immer mehr von seiner ursprünglichen Radikalität eingebüßt, da die Minjunggemeinden auf die jüngst eingetretenen Veränderungen in der Gesellschaft nicht flexibel genug reagiert haben. Dies erforderte selbstkritische Reflexion, um die einstmals radikale Einstellung zur Gesellschaft und zu den traditionellen Kirchen zu korrigieren und „auf der Basis der kirchlichen Bewegung, die soziale Bewegung aufzunehmen“.⁵¹² Minjunggemeinden nennen dies „die Vereinigung zwischen dem missionarischen Charakter und dem Bewegungscharakter der Kirche“.⁵¹³

Der Begriff der „Bewegung“ ist im koreanischen Kontext positiv konnotiert und bezeichnet Reformbestrebungen in der Gesellschaft. Da die koreanische Kirche in ihrer Entwicklungsphase am Ende des 19. Jahrhunderts eng mit dem Schicksal der Nation verbunden war und sich – neben der Evangelisation – für die Souveränität der Nation und die Einheit Koreas eingesetzt hat, wird der Kirche in dieser Zeit ein starker Bewegungscharakter zugeschrieben. Nach der Befreiung Koreas 1945 habe die Kirche, so der Reflexionsdiskurs der Minjunggemeinden, ihren Bewegungscharakter im gesamtgesellschaftlichen Bereich allmählich verloren. Er ist erst Ende der 60er und Anfang der 70er Jahre im Rahmen der Minjungbewegung wieder durch die Minjung-Theologie und die Minjunggemeinden zum Ausdruck gekommen. Minjung-Theologie und Minjunggemeinden haben also dazu beitragen, das Reformpotential der Kirche wieder zu aktivieren und auf den Bewegungscharakter der Kirche aufmerksam zu machen.

V.1.1.2. Parteilichkeit

Die Minjunggemeinden vertreten im Anschluß an die Minjung-Theologie die Überzeugung, daß das Thema „Unterdrückung und Befreiung des Minjung“ die gesamte Bibel wie ein roter Faden durchzieht. Während Historiker im 1. Jahrhundert über die *pax romana* des römischen Reiches schrieben, überlieferte die Bibel Erzählungen über das Leiden und die Befreiung des Minjung in Galiläa, die sich auf die Erlösungsereignisse Gottes durch Jesus

⁵¹² Forschungsgruppe in Korean Theological Study Institute (FKTSI), *Der Hyunjang und die Tätigkeit der Minjunggemeinden*, S. 781.

⁵¹³ Ebd.

beziehen.⁵¹⁴ Nach dem Vorbild dieser biblischen Befreiungstradition sollen Minjunggemeinden *von* Minjung als Subjekt und nicht *für* Minjung geleitet werden.⁵¹⁵ Zwar sind auch die Gemeinden *für* Minjung deutlich von konventionellen Kirchengemeinden unterschieden, aber sie werden von Minjung häufig als überheblich und heuchlerisch betrachtet, da sie bloß formal für Minjung arbeiten.⁵¹⁶ Die Minjunggemeinden legen im Gegensatz dazu ihre Praxis konzeptionell darauf an, Teil von Minjung zu sein und die Parteilichkeit von Minjung zu übernehmen. Die Parteilichkeit des Minjung kann auch „Minjungheit“ genannt werden, was bedeutet, daß das Minjung sein Unterdrückt-sein betont und in Eigeninitiative seine Probleme zu erkennen und zu bewältigen lernt. Die daraus entstehende oppositionelle Rolle ist ein wichtiges Kennzeichen der Minjunggemeinden.

Wegen dieser Parteinahme sind Minjunggemeinden von den traditionellen Kirchen heftig kritisiert worden. In dieser Kritik wird vor allem die Gefahr betont, daß der oppositionelle Anspruch der Minjunggemeinden Menschen bzw. Menschengruppen, die nicht Minjung sind, ausgrenzt.⁵¹⁷ Dem wird von Seiten der Minjunggemeinden entgegengehalten, daß diese Parteilichkeit nicht darauf abzielt, Menschen auszuschließen. Parteilichkeit ist vielmehr die Darstellung der eigenen Identität. Daß es den Minjunggemeinden nicht darum geht, Menschen auszugrenzen, wird im Postulat der Offenheit der Gemeinden deutlich.

V.1.1.3. Intimität und Offenheit

Während die Tätigkeit der traditionellen Kirchen hauptsächlich auf das Bewahren der äußeren Form angelegt ist, was sich zum Beispiel darin ausdrückt, daß die religiösen Symbolhandlungen im Vordergrund stehen, legen die Minjunggemeinden den Akzent vor allem auf jene Belange, die im Alltag der Gemeindemitglieder Bedeutung haben. Es werden konkrete Probleme diskutiert und zu lösen versucht oder Lebenserfahrungen ausgetauscht. So verhalten sich die Minjunggemeinden offen und tolerant gegenüber jedem Menschen, der

⁵¹⁴ Vgl. Kim Myung-Soo, S. 50.

⁵¹⁵ Das folgende Zitat von J. Moltmann macht das Minjungverständnis von Minjungtheologen und -pfarrern verständlich: „...Ich bin ein Ausgebildeter und Wissenschaftler. Daher bin ich von den Nichtausgebildeten und Nichtwissenschaftlern, nämlich von Minjung unterschieden. Ich habe eine ähnliche Position wie Pharisäer und Schriftgelehrte in der Zeit Jesu, obwohl ich über die unmündige Masse (ochlos) also Minjung, die nicht studiert haben und nicht das Gesetz halten können, keineswegs spöttisch bin. Ich kann meine Hoffnung für Minjung nur zum Ausdruck bringen, indem ich am Tisch schöne Programme für (for) Minjung entwerfe. In diesem Fall kann ich nicht auf dem Standpunkt von (from) Minjung stehen und mit (with) Minjung sprechen, vor allem über die Hoffnung des (of) Minjung kann ich kein einziges Wort verlieren.“ Moltmann 1984, S. 388.

⁵¹⁶ Dies gilt besonders für Minjungtheologen. Vgl. Kröger 1992, S. 27 und Moltmann, a.a.O., S. 391.

⁵¹⁷ Nach Minjungtheologen ist die Minjungheit für die Reichen und Unterdrückten die einzige Möglichkeit des Heils, da sie eine einladende Herausforderung an die Reichen und Unterdrückten zur Umkehr ist. Vgl. Chai Soo-Il 1991, S. 199. Ähnliche Argumente finden sich in: Moltmann 1978, S. 527-528, und Freire 1991, S. 57ff.

die Gemeinde aufsucht, während die traditionellen Kirchen durch Egozentrismus und Abgeschlossenheit der Gemeinschaften gekennzeichnet sind.

V.1.1.4. Demokratische Form

Die Minjunggemeinden sind von Anfang an von der Idee der Demokratie geprägt. Daher war die Demokratisierung des Landes immer ein primäres Ziel ihrer politischen Aktionen gewesen. Das Anliegen besteht aber darin, nicht nur auf der politischen Ebene die Demokratie zu verwirklichen, sondern sie auch in der Gemeindepraxis konkret auszuüben. Die Minjunggemeinden sind von der Überzeugung geprägt, daß die Demokratie auf der nationalen Ebene eine Verankerung demokratischer Entscheidungsformen im Alltagsleben und damit auch in den Untereinheiten der Gesellschaft bedarf. Dazu gehört eben auch die Kirchengemeinde.

In den traditionellen Kirchen bilden die Pfarrer die alleinige Führung der Gemeinde und stehen auch der Kirchenverwaltung vor. Sie besetzen auf diese Weise die einflußreichsten Positionen in einer Kirchengemeinde. Die Laien haben daher nur wenig Möglichkeit, die kirchliche und pastorale Arbeit mitzubestimmen. In den Minjunggemeinden hingegen wird das Subjektsein aller Mitglieder betont. Man bemüht sich darum, diese Konzeption in der Gemeindepraxis Gestalt werden zu lassen, indem auch Laien an der Kirchenverwaltung sowie den pastoralen Aufgaben beteiligt werden. Symbolisch zur Darstellung gebracht wird dieses Bemühen insbesondere auch dadurch, daß in Minjunggemeinden Führer einer sozialen Bewegung oder Familienmitglieder von politisch Inhaftierten, also Laien, oder sogar Mitglieder anderer Religionen, predigen dürfen. Minjunggemeinden gehören deshalb zu den Orten, an denen in der hierarchisch und autoritär geprägten Gesellschaft Koreas Demokratie eingeübt werden kann.⁵¹⁸

V.1.1.5. Örtlichkeit (Hyunjang)

Während die traditionellen Kirchen den Aspekt der Versammlung in den Vordergrund stellen und ihre Gemeindemitglieder aus den unterschiedlichsten Regionen rekrutieren, werden Minjunggemeinden an den Orten aufgebaut, an denen die Menschen ihre Leidenserfahrungen machen, um im *Hyunjang* ihre Probleme zu lösen. Das *Hyunjang* umfaßt alle sozialen Brennpunkte, wie z.B. Armenviertel, Wohngebiete um Industriegebiete (vor allem um kleine Fabriken) sowie arme Bauern-, Bergwerks- und Fischerdörfer. Damit Minjung, die in verschiedenen *Hyunjang* leben und arbeiten bzw. eine Glaubens- und Lebensgemein-

⁵¹⁸ Die hierarchisch und autoritär geprägten Elemente, die überwiegend durch die konfuzianische Kultur geprägt sind, sind in der koreanischen Gesellschaft überall zu finden, wie z.B. in Regierung, Arbeitsplätze, Schule und Universität, Kirche, Familien usw.

schaft bilden, ihre Missionstätigkeit effektiv durchführen können, ist es erforderlich, daß sie Vertrauen von jenem dort lebenden Minjung gewinnen. Das kann aber nur gelingen, wenn sie die ortsspezifischen Probleme kennen und die Besonderheit und Identität der verschiedenen Hyunjang berücksichtigen. Diese Eigenschaft der Minjunggemeinde wird „*Hyunjangheit*“⁵¹⁹ genannt. Alle Programme und Gemeindetätigkeiten werden auf der Basis dieser Erkenntnisse entwickelt und durchgeführt.

V.1.2. Verschiedene Ausprägungen der Minjunggemeinde

Welche Gemeinde kann eigentlich als Minjunggemeinde bezeichnet werden? – Diese Frage wird häufig dahingehend beantwortet, daß Minjunggemeinden kleine und arme Gemeinden sind, die im Verhältnis zu anderen koreanischen Kirchengemeinden ungewöhnlich sozialpolitisch aktiv sind. In dieser Antwort werden zwar wichtige Eigenschaften von Minjunggemeinden berücksichtigt, sie ist aber nicht ausreichend, um das zu bestimmen, was eine Minjunggemeinde nach koreanischem Verständnis ausmacht. Es gibt nämlich in Korea sehr viele Gemeinden, die diesen Kriterien entsprechen, aber keineswegs „Minjunggemeinden“ genannt werden. Diese Feststellung berücksichtigend lassen sich im Reflexionsdiskurs der Minjunggemeindebewegung selbst drei Voraussetzungen finden, die erlauben, eine Kirchengemeinde als „Minjunggemeinde“ zu bezeichnen: Erstens muß die Gemeinde sowohl ideologisch als auch praktisch vom sog. Minjungverständnis geleitet sein. Das heißt, daß nicht nur das Minjung in der Gemeinde als Subjekt betrachtet wird, sondern auch das Subjekt-sein des Minjung konkret in Praxis umgesetzt wird. Zweitens muß eine Gemeinde als Kirchengemeinde zu einer bestimmten Denomination gehören. Drittens soll die Gemeinde Mitglied der *Hanminyon* (Vereinigung der Minjunggemeindebewegung Koreas) sein.

Wer in Korea von „Minjunggemeinde“ spricht, meint allgemein die Mitgliedergemeinden der *Hanminyon*. Die Erfüllung des ersten und zweiten Kriteriums wird dabei als selbstverständlich vorausgesetzt. Wenn man aber die jüngeren Entwicklungen in der *Hanminyon* berücksichtigt, ist das dritte Kriterium als äußerst problematisch zu betrachten. Anfang der 90er Jahre vertraten verschiedene Minjunggemeinden die Ansicht, daß die Tätigkeit der *Hanminyon* in der sich immer schneller verändernden koreanischen Gesellschaft nicht mehr zeitgemäß und stark ideologisch orientiert sei.⁵²⁰ Sie traten aus der *Hanminyon* aus

⁵¹⁹ Kim Kwang-Hun, S. 23 und Forschungsgruppe in Korean Theological Study Institute (FKTSI), *Der Hyunjang und die Tätigkeit der Minjunggemeinden*, S. 781.

⁵²⁰ Diese Information stammt aus einem Gespräch vom 6.11.1996 mit Pfarrer Kim Gi-Don, der die Nakgol-Gemeinde in Seoul leitet. Die Nakgol-Gemeinde gehörte zur „Heiligen Kirche“ und war eine Mitgliedsgemeinde der *Hanminyon*. Als ihre sozialen und kirchlichen Aktivitäten lange Zeit überhaupt nicht von der eigenen Denomination unterstützt, sondern sogar häufig behindert wurden, hat sie 1993 die Denominationszugehörigkeit gewechselt und sich der „Bokum-Kirche“ angeschlossen. Zugleich hat sie aufgrund

und schlossen sich einer Organisation namens „Kibinhyob“ (Christliches Komitee der städtischen Armenmission)⁵²¹ an, die bereits 1984 gegründet wurde. Im Jahr 1996 hatte diese Organisation bereits 15 Mitgliedsgemeinden bzw. Laiengruppen. Davon gehörten sechs der PROK an, vier der Episkopalkirche, zwei der PCK, zwei der Methodistischen Kirche und eine der Bokum-Kirche.⁵²¹ Obwohl diese Gemeinden unverständlicherweise in den Statistiken der Vereinigung der Minjunggemeindebewegung der PROK von 1992 und des Minjung Theological Study Institute (MTSI) von 1995 nicht als Minjunggemeinden berücksichtigt wurden, sind sie zweifellos Minjunggemeinden. Ihre organisatorische Trennung von *Hanminyon* darf nicht überbetont werden, da die Zusammenarbeit der beiden Organisationen und ihrer Mitgliedsgemeinden auf ökumenischer Ebene fortgesetzt wird. Die tatsächliche Zahl der Minjunggemeinden liegt also etwas höher als bislang angenommen wurde. Wenn man zudem jene Gemeinden, die mit und in dem Minjung in einer festen Form als Kirchengemeinde aktiv, aber nicht Mitglied in einer der beiden Organisationen sind, ebenfalls hinzuzählen würde – was von offizieller Seite nicht getan wird – müsste man die Zahl der Minjunggemeinden vermutlich noch höher veranschlagen.

Es gibt aber auch Gemeinden bzw. Gemeinschaften, die nach dem „*Hyunjang*-Kirchenverständnis“ der Minjung-Theologie zu den Minjunggemeinden gezählt werden, jedoch nur schwer als Minjunggemeinde zu verstehen sind. Dem „*Hyunjang*-Kirchenverständnis“ zufolge können alle christlichen Organisationen, die für Freiheit bzw. Befreiung, Gerechtigkeit und Frieden arbeiten, als „Minjunggemeinde“ bezeichnet werden.⁵²² Demnach spielt die Zugehörigkeit zu Denominationen, Institutionen, kirchlichen Strukturen wie auch Konfessionen keine Rolle. Nach dieser Vorstellung konzipieren sich diese Gemeinden als spontanes Zusammentreffen von Minjung ohne Ausbildung von Gemeindeformen. Damit verlassen sie die ekklesiologischen Formen der traditionellen Theologie. Diese Radikalität ist in der minjungtheologischen Absicht begründet, sich gegenüber der klerikalen und dogmatischen Theologie und Kirche oppositionell zu verhalten. So haben die Minjungtheologen in der Vergangenheit Orte gefunden, an denen sie ihre Oppositionsrolle ausprobieren und mit ihr experimentieren konnten, und zwar einerseits in verschiedenen – bereits bestehenden – Organisationen wie der Urban Industrial Mission (UIM), The National Council of Churches of Korea (KNCC), Menschenrechtskomitees, dem Korean Christian Social Problem Study Institut, der Korean Students Christian Federation und dem „Donnerstag- Gebetstreffen“, andererseits in Gemeinschaften wie der „Galiläa-Gemeinde“ und der Schwesternschaft „Diakonia“ in Mokpo.

ihrer zunehmenden Kritik an der *Hanminyon* dort ihre Mitgliedschaft aufgekündigt und ist mittlerweile zu einer Mitgliedsgemeinde des „Kibinhyob“ (Christlichen Komitees der städtischen Armenmission) geworden.

⁵²¹ Gespräch vom 6.11.1996 mit Pfarrer Kim Gi-Don.

⁵²² Vgl. Lienemann-Perrin 1992, S.181-182.

Diese Modelle der „Hyunjang-Kirche“ sind trotz ihrer minjungorientierten Ideologie und Praxis deshalb schwer als Minjunggemeinden zu bezeichnen, weil ihre Initiatoren und Teilnehmer nicht zum Minjung gehören. Sie sind vielmehr Gemeinschaften, die *für* Minjung engagiert sind, aber keine Gemeinschaften *des* Minjung sind. Dabei fehlt ihnen eine klare Kirchenstruktur und eine Gemeindepraxis, die sich in der Gottesdienstfeier, in der Predigt und in der Koinonia manifestiert.

Zunächst werde ich nun auf diese Formen der Hyunjang-Kirche eingehen (V.1.2.1.), und mich im Anschluß daran auf die Minjunggemeinden beziehen, die als Gemeinschaften des Minjung kirchengemeindliche Strukturen ausgebildet haben (V.1.2.2.).

V.1.2.1. Formen der Hyunjang-Kirche aus minjungtheologischer Perspektive

Die folgenden vier Beispiele stellen die *Hyunjang*-Kirche dar, wie sie die Minjung-Theologie konzipiert: das „Donnerstag-Gebetstreffen“ (V.1.2.1.2.), die „Galiläa-Gemeinde“ (V.1.2.1.2.), die Schwesternschaft „Diakonia“ in Mokpo (V.1.2.1.3.) und die „Frauen-Gemeinde“ (V.1.2.1.4.).

V.1.2.1.1. Das „Donnerstag-Gebetstreffen“

Nachdem das Militärregime 1972 die „Yushin-Verfassung“ durchgesetzt hatte, leistete das Volk, vor allem die Studenten und Intellektuellen, heftigen Widerstand. Im Kontext dieses Widerstands veröffentlichte ein Kreis katholischer und protestantischer Christen im September 1974 die „Theologische Erklärung koreanischer Christen“. Infolge dieser Veröffentlichung wurde das Menschenrechtskomitee des KNCC gegründet, das „Donnerstag-Gebetstreffen“ wurde zur festen Einrichtung, um die laufenden Ereignisse zu reflektieren, Informationen auszutauschen, den „Han“ auszudrücken und zu Gott schreien zu können.⁵²³ Seitdem versammelten sich Christen jeden Donnerstag um 10 Uhr im „Christian Center“ in Chong-ro Seouls, wo sie für soziale Gerechtigkeit und Erneuerung der Kirche beteten. Dieser Gebetstreff hatte zwei wesentliche Inhalte:

- 1) Die Christen klagten über die ungerechte politische Situation und die miserable Lebenslage der Arbeiter, Slumbewohner und Bauern. Sie beteten insbesondere für die Menschen, die aufgrund ihres Kampfes für Demokratie und Menschenrechte in Gefängnissen einsaßen.
- 2) In der Erkenntnis, daß ihre Solidarität mit den unterdrückten und ausgebeuteten Arbeitern, den städtischen Armen und den Bauern nicht stark genug war im Kampf gegen die Herrschenden und Reichen, baten sie um Vergebung ihres schwachen Glaubens und

⁵²³ Vgl. Kröger 1992, S. 27.

gleichzeitig um Gottes Hilfe, da sie angesichts der Unterdrückung und Menschenrechtsverletzung solchen Ausmaßes machtlos waren.

Im ihrem Gebet wurde dies so formuliert: „Laß uns heute deinen Willen zur Freiheit, Gerechtigkeit und Gleichheit auf dieser Erde widerfahren. Laßt uns aufrichtig vor Gott und uns selbst stehen, ohne daß wir uns schämen müßten. Gibt uns Mut, ohne zu zögern dem zu entsprechen, wozu Du uns rufst.“⁵²⁴

Die wichtigste Bedeutung des „Donnerstag-Gebetstreffens“ bestand darin, daß der Widerstand gegen das Yushin-System und die Solidarität mit dem Minjung zum ersten Mal innerhalb der Kirche deutlich zum Ausdruck gebracht wurde.

V.1.2.1.2. Die „Galiläa-Gemeinde“

Viele Universitäten mußten 1975 auf Weisung der Regierung ihre politisch aktiven Studenten entlassen. Theologie-Professoren, die mit der politischen Aktion der Studenten sympathisierten und gegen die Repression der Regierung protestiert hatten, verloren ihre Lehrstühle; ihnen wurde sogar das Betreten der Universitäten verboten.⁵²⁵ Die Mehrheit der etablierten Kirchen, die nach Erwartung der Professoren politische Verantwortung für Christen übernehmen und sich gegen diese repressiven Maßnahmen des Staates aussprechen sollten, reagierte gleichgültig auf diese Situation. Enttäuscht zogen die Professoren die Konsequenz und gründeten eine neue Gemeinde. Sie wurde auf Vorschlag von Ahn Byung-Mu „Galiläa-Gemeinde“ genannt.

Der Name „Galiläa“, der nach neutestamentlichen Forschungen Ahns als „fremdes Land“ (Mt 4,15-16) übersetzt wird, wurde bewußt gewählt, da die namensgebende Stadt politisch, wirtschaftlich und kulturell von besonderer Bedeutung war.⁵²⁶ „Galiläa“ war seit Beginn des rabbinischen Judentums bis zum Ende der römischen Besatzungszeit bekannt als ein verachtetes und entfremdetes Land, aber auch als ein Ort des Widerstands. Ahn sieht, daß dieser im Zeichen des Monojahweismus stehende Widerstand zwar religiös motiviert, aber in erster Linie gegen die führende Schicht Jerusalems gerichtet war.⁵²⁷ Darüberhinaus war

⁵²⁴ Diese Formulierung ist eine Zusammenfassung des Gebetstextes in: epd Dokumentation 34/75, S. 4-5. Vgl. Lee Sunhee, S. 18-19.

⁵²⁵ Die Professoren an der Theologischen Hochschule Hanshin (heute Hanshin Universität) waren besonders von dieser Situation betroffen. Auf Betreiben Ahn Byung-Mus scherten sich alle Professoren zum Zeichen ihres Protestes darauf kahl. Hoffman-Richter, S. 38 und Moltmann 1975, S. 294.

⁵²⁶ Vgl. Ahn Byung-Mu 1984b, S. 146ff. In diesem Zusammenhang kritisiert Ahn Lohmeyer und Marksens: „Sie haben Galiläa nur in seiner kirchengeschichtlichen Bedeutung und als theologisches Symbol betrachtet, die politische, soziale und wirtschaftliche Lage dagegen außer acht gelassen.“ Ahn Byung-Mu, a.a.O., S. 145.

⁵²⁷ Diese Interpretation Ahns ergänzt eine These von M. Hengel. Hengel ist der Meinung, daß dieser Widerstand aus der Überzeugung heraus geschah, außer Gottes Herrschaft dürfte keinerlei andere Herrschaft be-

Jerusalem Machtzentrum wie auch Privatbesitz des Königs David und der Ort, wo der Jahweglaube monopolisiert wurde. Ahn versteht dies so, „daß Jahwe in der Tat in Jerusalem eingekerkert und zur Ideologie für das davidische Königtum geworden war“⁵²⁸. In dieser Überzeugung wollten die Begründer der „Galiläa-Gemeinde“ eine neue Gemeinschaft als „familia dei“ bilden, in der die Mitglieder ihr Leiden miteinander teilen und gemeinsam für die Befreiung von jener Unterdrückung und Ideologie kämpfen, wie es Jesus vor 2000 Jahre getan hat.

Die aus dieser Idee entstandene „Galiläa-Gemeinde“ wurde nicht nur von Gesinnungsgenossen jener Professoren, sondern auch von anderen Interessenten, wie zwangsexmatrikulierten Studenten, Familienangehörigen politisch Inhaftierter, sozialkritischen Intellektuellen u.a., besucht. Die Besucher kamen aus verschiedenen Kirchenkreisen, sie gehörten anderen Religionen an oder waren gar Nichtgläubige. Der Gottesdienst bestand nicht allein aus Predigten im traditionellen Sinne, sondern es wurden auch neueste Informationen über die politische Situation ausgetauscht. Die Predigten wurden von den Theologieprofessoren, von Pfarrern und Laien und sogar von Führern und Anhängern anderer Religionen wechselweise gehalten. Nach der Gründung der „Galiläa-Gemeinde“ wurden ihre Mitglieder bzw. Besucher aufgrund ihres starken sozialen Engagements und ihrer politischen Aktionen vom Geheimdienst ständig kontrolliert und massiv unterdrückt. Viele Studenten wurden auf dem Wege zur Gemeinde abgefangen und verhaftet. Auch wurden viele Professoren und Pfarrer aufgrund der sog. „Erklärung zur demokratischen Rettung der Nation“ am 1. März 1976 verhaftet, darunter auch Suh Nam-Dong und Ahn Byung-Mu.⁵²⁹ Trotz solcher Repressionen ließen sich die Mitglieder der „Galiläa-Gemeinde“ nicht einschüchtern; sie setzten ihre Aktionen sogar in stärkerem Maße weiter fort. Im Zuge dieses Widerstandes bekannte sich Ahn Byung-Mu häufig dazu, daß er und seine Mitstreiter sich an die Barmer Erklärung und die Bekennende Kirche in Deutschland erinnerten und in Parallele dazu die „Galiläa-Gemeinde“ gegründet hätten.⁵³⁰ Hierbei blieb nicht unberücksichtigt, daß die Barmer Thesen auf das Verbrechen des NS-Regimes nicht eingingen. In diesem Zusam-

stehen, und sich um dieses Zieles willen eine typische Guerilla-Truppe bildete und es zu einer gezielten sozialen Revolution kam. Vgl. Hengel 1961, S. 79, 87, 89, 91ff, 130, 133ff und 288.

⁵²⁸ Ahn, a.a.O., S. 149.

⁵²⁹ Der inhaftierte Suh Nam-Dong wurde bei seiner Gerichtsverhandlung 1976 von dem Richter gefragt, ob er Beziehungen zur „Galiläa-Gemeinde“ habe. Er antwortete: „Jesus hielt sich mehrmals in Jerusalem auf. Stets kritisierte er die führenden Persönlichkeiten, die Machthaber und die Kapitalkräfte (Finanzkräfte). Jesu Interesse bezog sich auf das galiläische Volk, nicht auf diese Stadt. Das Volk, mit dem er zusammenlebte, hatte weder Geld noch Macht. Diesem Volk galt seine Sorge. Er setzte sich für die Befreiung des unterdrückten Volkes ein. Wenn das Bewußtsein des Volkes geweckt ist, ändert sich auch unvermeidlicherweise die Richtung der Geschichte. Unter solchem Aspekt bildete sich in Seoul die Galiläagemeinde, die sich aus Theologen, Pfarrern und Laien zusammensetzt, die ihr Leben mit dem leidenden Volk teilen wollten.“ Zitiert nach Chung Ha-Eun, S. 76-77.

⁵³⁰ Vgl. Hoffmann-Richter, S. 39. Kurt Scharf nennt koreanische Kirchen, die gegen die politische Gewalt der Regierung kämpfen, „die bekennende Kirche in Südkorea“. Scharf, S. 507. Vgl. auch Baum, S. 235.

menhang predigte Ahn 1977 einmal in „Galiläa-Gemeinde“ folgendes: „...Die Barmer Thesen stellten das ‚solus Christus‘ ganz zentral heraus. Wir sehen das positiv, weil der Sinn dieses ‚solus‘ antidiktatorisch ist. Aber wenn das *solus Christus* das Minjung ausschließt und sich von ihm abwendet, dann wird es zur *sola ecclesia* und damit falsch. Kirche darf nicht für sich bestehen, sondern sie muß eine Christus-Gemeinschaft mit den Armen und Unterdrückten sein...“⁵³¹

Diese Gestalt der „Galiläa-Gemeinde“ verdeutlicht, daß sie nicht „Kirche für sich“ war, sondern „Kirche für andere“⁵³². Dementsprechend ordnete die „Galiläa-Gemeinde“ alle kirchliche Interessen bewußt ihrem sozialen Engagement und ihrer politischen Aktion unter. Das starke politische Engagement der „Galiläa-Gemeinde“ ist im Laufe der Zeit, vor allem seit der Demokratisierung Koreas 1993, deutlich schwächer geworden, aber die „Galiläa-Gemeinde“ existiert heute noch, allerdings mehr in Form einer Glaubensgemeinschaft denn als spontanes und problemorientiertes Zusammentreffen.

V.1.2.1.3. Die Schwesternschaft „Diakonia“ in Mokpo

Außer der „Galiläa-Gemeinde“ versuchte Ahn Byung-Mu ab 1976 eine Frauen-Kommunität zu gründen.⁵³³ Er wollte unverheirateten Koreanerinnen eine Möglichkeit geben, sich in den Dienst für andere unterdrückte und schwache Frauen zu stellen. Nach einigen Jahren der Vorbereitung konnte sie 1980 realisiert werden, als sechs Schwestern in das neue, von einer Ärztin gestiftete Schwesternhaus zogen, ein ehemaliges privates Kurheim für Lungenkranke. Seither leben die Schwestern dort, bei Mokpo in der Cholla-Provinz, leiten das Heim und betreuen die Lungenpatienten. Die Grundkonzeptionen dieser Gemeinschaft, die bereits innerhalb der deutschen Kirche entwickelt wurden, lauten:⁵³⁴

⁵³¹ Zitiert nach Hoffmann-Richter, S. 39.

⁵³² Dieser Ausdruck, der ursprünglich von D. Bonhöffer stammt, wird von Minjungtheologen und Minjungpfarrer häufig zitiert. „Die Kirche ist nur Kirche, wenn sie für andere da ist. Um einen Anfang zu machen, muß sie alles Eigentum den Notleidenden schenken...Sie muß an den weltlichen Aufgabe des menschlichen Gemeinschaftslebens teilnehmen, nicht herrschend, sondern hefend und dienend.“ Bonhöffer 1994, S. 206-207.

⁵³³ Ahn Byung-Mu hatte bereits früher mit einer der „Galiläa-Gemeinde“ und der „Diakonia-Schweseternschaft“ ähnlichen Gemeinschaft experimentiert, die er während des Korea-Krieges als eine Kommunität gegründet hatte. In dieser Kommunität bestand aus Ahn und anderen christlichen Akademikern zusammen. Nach dem Prinzip von Johannes dem Täufer sollte die Kommunität auf den kommenden Messias Jesus Christus hinweisen. Alle Mitglieder sollten auf die Heirat verzichten und ihre Garderobegemäß Mk 6,9 auf ein Hemd und ein Paar Schuhe beschränken. Allerdings scheiterte die Kommunität daran, daß die Mitglieder im Laufe der Zeit nach und nach alle heirateten und dementsprechend familiäre Ansprüche, vor allem im Finanzbereich, immer größer wurden. Dies verursachte Spannungen zwischen den Mitgliedern der Kommunität. So wurde die Kommunität ungewollt zu einer eigenen kirchlichen Gemeinde (die Hyang-Rin Kirche), die aber nicht denominationell mit anderen Kirchengemeinden verbunden war. Die Hyang-Rin Kirche besteht heute noch in Nähe der katholischen Myung-Dong Kirche in Seoul. Vgl. Ahn Byung-Mu, SWA Bd. 2, S. 25ff und Hoffmann-Richter, S. 19-21.

⁵³⁴ Vgl. Hoffmann-Richter, S. 42.

- 1) In der Gemeinschaft darf niemand einen Anspruch auf eigenen Besitz erheben.
- 2) Die Gemeinschaft ist demokratisch und nicht-hierarchisch geordnet.
- 3) Die Gemeinschaft hat ökumenischen Charakter und ist für alle Denominationen offen.

Die gesellschaftliche Lage, die eine Vereinigung wie die Diakonia-Schwesternschaft notwendig machte, wird mit Blick auf die Lebenssituation koreanischer Frauen deutlich: Unverheiratete Frauen sind – unabhängig von ihrer sozialen Position und ihrem Alter – in der Gesellschaft nicht voll anerkannt und werden innerhalb der Familien als „Sorgenkinder“ behandelt. Im Modernisierungsprozeß sind für Frauen immer mehr Ausbildungsmöglichkeiten entstanden, wodurch Wege in gehobene soziale Positionen eröffnet worden sind – aber die faktische Nutzung dieser Möglichkeiten wird immer noch durch traditionell verwurzelte Frauenfeindlichkeit gehemmt.

Obwohl die „Galiläa-Gemeinde“ und die „Diakonia-Schwesternschaft in Mokpo“ ihre Praxis unterschiedlich akzentuieren – die einen betonen die politische Aktion, die anderen den sozialen Dienst – haben beide Gemeinsamkeiten:

- 1) Sie streben nach einer Gemeinschaft, in der eine dem Reich Gottes angemessene Sozialform ohne Egoismus und materielles Profitdenken existiert.
- 2) Sie wollen in der Nachfolge Jesu ohne feste Einbindung in eine Kirche, ohne Pfarrer und ohne gemeindliche Formen eine lebendige christliche Gemeinschaft bilden.

Die Mitglieder und Begründer der „Galiläa-Gemeinde“ und der „Diakonia“-Schwesternschaft, so auch Ahn Byung-Mu, sind fest davon überzeugt, daß derartige Gemeinschaften in der urchristlichen Mentalität leben, bei der es darum geht, leidenden Menschen – am Beispiel Jesu orientiert – zu dienen.⁵³⁵

V.1.2.1.4. Die „Frauen-Gemeinde“

Bereits Anfang der 80er Jahre begannen einige koreanische Frauen die Arbeiterinnenbewegung, die Gewerkschaftsbewegung der Büroangestellten, die Bäuerinnenbewegung im Rahmen der Frauenbewegung, sich sozial und politisch zu organisieren. Ihre Zielsetzungen bezogen sich auf vier Punkte:⁵³⁶

- 1) Die Befreiung von – vor allem männlicher – Gewalt und Unterdrückung.
- 2) Die geistige und materielle Selbständigkeit der Frauen.
- 3) Demokratisierung, nicht nur innerhalb der Politik und Gesellschaft, sondern auch innerhalb der Familien.
- 4) Die soziale Mitverantwortung der Frauen.

⁵³⁵ Vgl. Ahn Byung-Mu 1987b, S. 164ff.

⁵³⁶ Vgl. Kang Chong-Sook, S. 132-133.

Von diesen Zielsetzungen war die Gewalt gegen Frauen eines der größten Probleme in der koreanischen Geschichte, das bis heute deutliche Auswirkungen zeigt. So haben sich auf der konkreten Praxisebene Selbsthilfegruppen organisiert, eine Hotline für die Beratung von vergewaltigten Frauen wurde eingerichtet und ein kleines Frauenhaus gegründet. Die Frauen dieser Bewegungen unterstützten in erster Linie Frauen, die in ihrer Not hilflos waren, und waren darüber hinaus bemüht, das Bewußtsein der Menschen über Gewalt gegen Frauen zu wandeln. Dies stieß allerdings auf Widerstände in der von Männern dominierten Gesellschaft. Wenn z.B. sexuelle Vergewaltigung durch Männer öffentlich verurteilt und vor Gericht angeklagt wird, werden Opfer und Täter häufig unangemessen behandelt. Von dieser Frauenfeindlichkeit in der männerdominierten Gesellschaft unbeeindruckt, haben sie Prozesse angestrengt u.a. gegen Lehrer und Pfarrer, die Mädchen an ihrem Arbeitsplätze vergewaltigt haben.⁵³⁷

Die hierarchischen Strukturen und Frauenfeindlichkeit der koreanischen Gesellschaft, die ihren Ursprung im Konfuzianismus haben, spiegeln sich auch in der Kirche wider.⁵³⁸ So steht der Pfarrer an der Spitze der Gemeinde, dann folgen die Ältesten, die Laiendiakone und schließlich diejenigen Mitglieder, die nicht ausdrücklich zum Dienst in der Gemeinde ausgewählt worden sind. Obwohl Frauen fast zwei Drittel der Gemeindemitglieder stellen und zum Wachstum und zur Entwicklung der Gemeinde beitragen, haben sie im Vergleich zu Männern weniger Anspruchsrechte auf Mitsprache bei wichtigen Beschlüssen der Gemeinde. Anscheinend haben die koreanischen Kirchen bislang nicht wahrnehmen können, daß die radikale Geschwisterlichkeit Jesu im Evangelium deutlich bezeugt ist. Diese Problematik bringt sich vor allem auch darin zum Ausdruck, daß viele große Denominationen in Korea, z.B. die PCK (Haptong), die „Heilige Kirche“ und die Baptistenkirche die Ordination der Frauen noch verweigern.⁵³⁹

Um die Rechte und Positionen der Frauen in der Gesellschaft, vor allem in den Kirchen zu verbessern, gründeten theologisch ausgebildete und verschiedenen Denominationen angehörende Frauen am 20.10.1989 eine kleine Gemeinde in Seoul, die „Frauen-Gemeinde“ genannt wird. Ihre Initiatorinnen stammten zumeist aus dem Kreis der Intellektuellen und waren zu einem Großteil feministische Theologinnen.⁵⁴⁰ Das Interesse der Mitglieder dieser

⁵³⁷ Vgl. a.a.O., S. 121-122.

⁵³⁸ Vgl. dazu Park Hyun-Duk, S. 173.

⁵³⁹ Seit Anfang der 90er Jahre gibt es aber ein positives Zeichen: Die PCK (Tonghap), die als eine der größten Denomination in Korea gilt, läßt die Frauenordination zu. Es ist zu vermuten, daß damit eine Diskussion neu angefacht ist und andere Denominationen dieser Entwicklung folgen werden. So wurde z.B. die Frage der Frauenordination auf der Generalsynode der „Heiligen Kirche“ 1998 behandelt, allerdings hat man sich bei der Wahl gegen sie entschieden. Zur Geschichte der Frauenordinationsbewegung in der koreanischen Kirche vgl. Hwang Kum-Bong, S. 110-118.

⁵⁴⁰ Die feministische Befreiungstheologin Chung Hyun-Kyung, ein Mitglied dieser Gemeinde, ist eine wichtige Figur, die aktiv in der Frauenbewegung innerhalb der koreanischen Theologen engagiert und sich in

Gemeinde war, in dieser Gemeinde die gesellschaftlich verbreiteten Probleme von Frauen wie die Gewalt gegen Frauen, die Diskriminierung am Arbeitsplatz und in den Familien und auch die Ungleichheit in der Gemeindetätigkeiten umfassend zu behandeln. Dementsprechend lauten die sieben zentralen Überzeugungen der „Frauen-Gemeinde“: „1) wir bauen eine Glaubensgemeinschaft auf, in der Frauen Subjekte sind; 2) wir praktizieren feministische Theologie in einer Gottesdienst-Gemeinschaft; 3) wir schaffen die Form des Gottesdienstes neu; 4) wir interpretieren die Bibel aus der Perspektive von Frauen neu; 5) wir verwenden Wörter, die der Gleichheit der Menschen entsprechen; 6) wir solidarisieren uns mit unserem Nächsten; 7) wir solidarisieren uns mit anderen Frauenorganisationen der Kirchen.“⁵⁴¹

Einen Gottesdienst, in dem man eine Gemeinschaft von Gleichen erfahren kann, hält die „Frauen-Gemeinde“ in ihrer Gemeindepraxis für besonders wichtig. Dementsprechend hat sie besondere Konzepte für ihren Gottesdienst entwickelt, wie die folgenden Beispiele zeigen: 1) Sie feiert Eucharistie – anders als in den koreanischen Kirchen üblich – zweimal im Monat. Dafür entwickelte sie eine neue Form der Eucharistie, die der kulturellen Prägung der Koreaner entspricht. So wird beispielsweise statt Brot Bab (Reis) und statt Wein Wasser gereicht. 2) Im Sonntagsgottesdienst wird ein Theaterstück aufgeführt, das die Inhalte der gemeinsamen Bibelarbeit vom Freitag zum Ausdruck bringt. 3) Das Wort wird nicht nur durch die herkömmliche Predigt, sondern auch durch Gedichte, Musik und Bilder verkündigt. 4) Gottesdienst wird nicht nur in der Gemeinde, sondern auch im *Hyunjang* der leidenden Menschen gefeiert. 5) Nach dem Sonntagsgottesdienst findet ein gemeinsames Essen statt.⁵⁴²

Die „Frauen-Gemeinde“ unterstützt – unabhängig von der Konfessionszugehörigkeit – einzelne Frauen und Frauengruppen, die in Not geraten sind oder sich für die Rechte von Frauen engagieren. So hat sie neben Artikulationsformen für die engagierten Frauen auch einen organisatorischen Rahmen für ihre provozierende Arbeit in der koreanischen Kirche entwickelt.⁵⁴³ Auch arbeitet sie eng mit anderen Frauenorganisationen der Kirchen zusammen, vor allem mit dem „Frauenverein der koreanischen Kirchen“⁵⁴⁴, der „Vereinigung des

ihrer Arbeit mit westlich orientierte patriarchale Kirchen und einer ebensolchen Theologie intensiv auseinandersetzt. Vgl. Chung Hyun-Kyung 1993, S. 334-336.

⁵⁴¹ Informationsblatt der „Frauen-Gemeinde“ 1999.

⁵⁴² Vgl. ebd und Park Hyun-Duk, S. 179.

⁵⁴³ Vgl. Kröger 1992, S. 30.

⁵⁴⁴ Der „Frauenverein der koreanischen Kirchen“ ist eine der größten Frauenorganisationen in Korea, die 1987 von Frauen aus verschiedenen Denominationen in Seoul gegründet wurde, um Jesus Christus zu verkündigen, die Ökumene der koreanischen Kirchen zu verwirklichen und die „Social Mission“ und die Reformbewegung der Kirchen zu aktivieren. Die Mitglieder dieses Vereins bestehen aus den Frauenorganisationen acht verschiedener Denominationen: der PCK, der PROK, der Methodistischen Kirche, der „Heiligen Kirche“, der Bokum-Kirche, der Heilsarmee, der Episkopalkirche und der Lutherischen Kirche.

christlichen Frauen-Minjung“⁵⁴⁵ und der “Ratsversammlung der koreanischen feministischen Theologinnen“⁵⁴⁶.

Die überdenominationelle Zusammenarbeit der „Frauen-Gemeinde“ war und ist nicht immer leicht, da viele kirchliche Frauenorganisationen – anders als die „Frauen-Gemeinde“ und die drei als Beispiele genannten Frauenorganisationen – eng mit den jeweiligen Kirchen verbunden sind und daher ihr soziales Engagement häufig deren Missionsinteressen untergeordnet ist. Die radikale feministische Orientierung, die theologischen Überzeugungen und die provozierenden Tätigkeiten der „Frauen-Gemeinde“ – wie z.B. das Zelebrieren des schamanistischen Feuertanzes durch Chung Hyun-Kyung auf der 7. Vollversammlung des ÖRKs im Jahr 1991 – erregten vor allem außerhalb der koreanischen Kirchen große Aufmerksamkeit. Die Mehrheit der koreanischen Theologen und Kirchen steht den Ideen und Tätigkeiten der „Frauen-Gemeinde“ hingegen im allgemeinen sehr skeptisch gegenüber.

Trotzdem läßt sich ohne Zweifel festhalten, daß die „Frauen-Gemeinde“ insgesamt ein wichtiger Impulsgeber für die Aktivierung der Frauenbewegung war und noch ist. Angesichts der Tatsache, daß die Tätigkeit der „Frauen-Gemeinde“ der Grundidee der Minjung-Theologie entspricht, und daß vor allem Frauen über die gesamte koreanische Geschichte hinweg „das Minjung von Minjung“ sind, kann sie mit Recht als eine andere Form der Minjunggemeinde betrachtet werden.⁵⁴⁷

⁵⁴⁵ Die „Vereinigung des christlichen Frauen-Minjung“ wurde 1986 von progressiven und überkonfessionell orientierten Frauen in Seoul gegründet, die in den 70er und 80er Jahren in verschiedenen sozialen Bereichen aktiv waren und sich in der Nachfolge von Jesus Christus mit dem Minjung solidarisieren wollten, um Kirche und Gesellschaft zu reformieren und die benachteiligten Frauen und andere entfremdete Menschen zu befreien. Zu diesem Zweck ist die „Vereinigung des christlichen Frauen-Minjung“ in verschiedenen Bereichen tätig, z.B. in der Bildungsarbeit des Frauen-Minjung, in der Ortsmission und der Koordination anderer kirchlicher Organisationen, vor allem Frauenorganisationen, und in der Organisation von Publikationen, kulturellen Veranstaltungen, Forschungen und Berichterstattungen über die Frauen-Gemeinschaften.

⁵⁴⁶ Die “Ratsversammlung der koreanischen feministischen Theologinnen“ wurde im April 1980 von koreanischen feministischen Theologinnen durch die Unterstützung der „Frauenvereinigung der Kirchen Asiens“ organisiert. Sie begann von Anfang an als eine feministische theologische Bewegung, die sich gegen die frauenfeindlichen Positionen der traditionellen Theologie wandte, aber auch gegen Kirchengesetze und -sitten, welche die Frauenordination ablehnen. Sie setzt sich für die Verbesserung der Stellung der Frauen in Gesellschaft und Kirche ein.

⁵⁴⁷ Unter den feministischen Theologinnen gibt es in Korea eine Strömung, die sich mehr oder weniger von der Minjung-Theologie distanziert. Bspw. schreibt Lee-Linke: „Alle diese befreiungstheologischen Strömungen haben sich, von ihrem Ziel und Objekt her gesehen, von der patriarchalen Gesellschaftsstruktur noch nicht befreit. Solange sie das nicht tun und die Forderung der Feministischen Theologie nicht annehmen, können sie nicht mit Recht die Machtlosen, die Unterdrückten vertreten, denn diese sind in erster Linie Frauen. Sie stehen noch unter den allerunterdrücktesten Männern, werden selbst von den Ärmsten der Armen noch weiter unterdrückt:...” Lee-Linke 1991, S. 211. Eine andere Strömung will dagegen Brücken bauen zwischen der Minjung- und koreanischen feministischen Theologie, z.B. Chung Hyun-Kyung, Son Sung-Hee u.a.. Vgl. dazu Chung Hyun-Kyung 1992, S. 189ff und Son Sung-Hee, S. 609-629.

V.1.2.2. Verschiedene Formen der Minjunggemeinden

Die Minjunggemeinden gehören, anders als die genannten Modelle der „Hyungjang-Kirche“, zu bestimmten Denominationen. Sie weisen konkrete kirchliche Strukturen auf und sind Mitglieder der *Hanminyon* (Vereinigung der Minjunggemeindebewegung Koreas). Bei ihrer Gründung ist auf theologischer und ideologischer Ebene ein starker Einfluß der Minjung-Theologie unumstritten, aber auf Praxisebene haben verschiedene Missionsorganisation bzw. -arten, wie die Armen-Mission, die Arbeiter-Mission und die Bauern-Mission, eine wesentliche Rolle gespielt, wodurch die Minjunggemeinden als Kirchengemeinden konkret geformt wurden.

Unter Berücksichtigung der Prägungen, die sie von den Missionsorganisationen erhalten haben, ihrer missionarischen Schwerpunkte und ihrer Standorte lassen sich vier Formen von Minjunggemeinden unterscheiden: Armenviertel-Minjunggemeinden (V.1.2.2.1.), Arbeiter-Minjunggemeinden (V.1.2.2.2.), Bergwerksdorf-Minjunggemeinden (V.1.2.2.3.) und Bauern-Minjunggemeinden (V.1.2.2.4.). Diese Aufzählung macht bereits deutlich, daß der *Hyunjang* (Ort) für die Unterscheidung der wichtigste Anhaltspunkt ist. Er ist Ausdruck der individuellen Situation der jeweiligen Gemeinde und kennzeichnet die Gemeinden in sozialer und wirtschaftlicher Hinsicht.

Im Hinblick auf die Anzahl bilden die Armenviertel- und die Arbeitergemeinden die absolute Mehrheit unter den Minjunggemeinden; es gibt nur wenige Bergwerksdorfgemeinden und noch weniger Bauerngemeinden. Es ist allerdings zu berücksichtigen, daß sich die Armenviertel- und die Arbeitergemeinden nicht immer eindeutig unterscheiden lassen. Die Kategorisierung der Minjunggemeinden nach verschiedenen Formen soll daher dazu dienen, die Besonderheit der einzelnen Typen deutlich zu machen.

V.1.2.2.1. Armenviertel-Minjunggemeinden

Die Militärregierung von General Park Jung-Hee konzentrierte sich von Anfang an auf die Steigerung des wirtschaftlichen Wachstums. Dies wurde auf Kosten der Arbeiter durchgesetzt, deren Löhne durch die verordneten Maßnahmen unter das Existenzminimum abrutschten. Als Vorwand diente dabei, daß die internationale Wettbewerbsfähigkeit Koreas gestärkt werden sollte.

Das durch die Industrialisierung stark beschleunigte Wirtschaftswachstum hatte viele negative Nebenwirkungen, in sozialer wie in wirtschaftlicher Hinsicht: So nahmen etwa die Menschenrechtsverletzungen in der Öffentlichkeit und am Arbeitsplatz zu, Verstädterung und eine Zunahme der städtischen Armut sowie eine starke Landflucht setzten ein; man

denke hier an die Bauern, deren Existenzgrundlage durch staatlich verordnete Preissenkungen ihrer Produkte bedroht wurde.⁵⁴⁸

Die Landflüchtigen, die in den großen Städten, vor allem in Seoul, keine Arbeitsplätze finden konnten oder als Arbeiter in Kleinfabriken, Tagelöhner, Straßenhändler, Putzfrauen ein zu geringes Einkommen hatten oder obdachlos und krank waren, konnten keine Mieten zahlen und bildeten daher Slums. Die Armenviertel bestanden aus kleinen Hütten, die „Panzachon“ oder „Daldognae“ genannt wurden.⁵⁴⁹ Das Leben in Armenvierteln war durch den Kampf um das tägliche Brot, Hoffnungslosigkeit, Resignation und Probleme mit der Kindererziehung gekennzeichnet. Zudem lebten die Slumbewohner unter katastrophalen hygienischen Verhältnissen, in der Regel ohne Strom- und Wasserversorgung, und sie litten aufgrund fehlender Isolierung unter Kälte im Winter. Für die Menschen war es zumindest ein Trost, daß sie über eigene Wohnungen verfügten und daher keine Miete zahlen mußten. Dies wurde allerdings von dem sog. Urban-Plan ständig bedroht, der seit 1967 unter dem Militärregime Park Chung-Hees erstellt wurde und nach dem die „Panzachon“ aus dem Stadtbild der großen Städten verschwinden sollten. Die Folge war, daß viele Armenviertelbewohner gewaltsam in Gebiete außerhalb der Innenstädte vertrieben wurden. Denjenigen, die sich gegen die Zwangsräumung durch die Behörden wehrten, machte der Staat das Angebot, in neu errichtete, kleine „Bürger-Apartments“ einzuziehen. Allerdings wurde nur die Hälfte der Baukosten eines Bürger-Apartments (200 000 – 250 000 Won) vom Staat finanziert; den Restbetrag mußte jede Familie in monatlichen Raten von 2200 bis 2300 Won über eine Laufzeit von etwa 15 Jahren abzahlen.⁵⁵⁰ Für viele ehemalige Slumbewohner waren diese Ratenzahlungen aber nur schwer aufzubringen, so daß 70 % von ihnen im Lauf der Zeit ihre Wohnungen wieder verkaufen mußten. Trotz heftiger Widerstände der Slumbewohner wurde der Urban-Plan, der einer „Vertreibungspolitik“

⁵⁴⁸ Nicht nur in den 60er Jahren, sondern auch in den 70er und 80er Jahren verließen jährlich 100-500 000 Menschen die ländlichen Gebiete und siedelten sich in großen Städten an. Ein Großteil dieser Menschen wurde zu Slumbewohnern in den Städten, vor allem in Seoul. Vgl. Drescher 1990, S. 7ff.

⁵⁴⁹ „Panjachon“ heißt wörtlich „die Häuser, die mit den Schalbrettern gebaut wurden“. Die Armen, die die rapide steigenden Mieten nicht mehr zahlen konnten, bauten diese Häuser illegal auf den Hügeln Seouls. Diese Wohnungen kann man unmöglich Häuser, sondern eher Hütten nennen, die aus Wellblechdächern, Schalbrettwänden und aus Styropor als Kälteisolierung zusammengebaut sind. Die Bewohner dieser Hütten werden zu Unrecht als Faulpelze verurteilt. Genau das Gegenteil ist der Fall: Diese Menschen verlassen vor Anbruch des Tages ihre „Wohnung“, um irgendeine Gelegenheitsarbeit zu suchen, durch die sie ihren Lebensunterhalt finanzieren können. Erst am späten Abend kehren sie wieder heim. Da sie in der Dunkelheit (vor Tagesanbruch) aus dem Haus gehen und erst am Abend nach Hause kommen, sehen diese Menschen nur das Mondlicht, weshalb diese Hüttensiedlungen (Panjachon) auch Mondscheindörfer (Daldongnae) genannt werden. Vgl. Kröger 1992, S. 9 und Drescher 1992a, S. 613 auch Korean Christian Social Problem Study Institute (KCSPSI), Die Kraft des Minjung, die Kirche des Minjung, S. 14-15. Meine eigenen Beobachtungen weisen auf einen Wandlungsprozeß hin: Als ich 1986 Korea verließ, existierte diese Panjachon noch, aber bei meinem letzten Koreabesuch 1996 konnte ich kaum noch Panjachon sehen.

⁵⁵⁰ Dazu Korean Christian Social Problem Study Institute (KCSPSI), Die Kraft des Minjung, die Kirche des Minjung, S. 33-34.

gleichkam, in der Regierungszeit Chun Doo Hwans weiter fortgesetzt und erreichte einen Höhepunkt in der Vorbereitungsphase für die Olympischen Spiele, die im Jahr 1988 in Südkorea stattfanden.

Ein kleiner Kreis der koreanischen Christen setzte sich mit den Problemen der städtischen Slumbewohner intensiv auseinander. So arbeitete z.B. die Urban Industrial Mission (UIM) parallel zu ihrem bisherigen Schwerpunkt der Industriemission auch ein Programm der „Urban Mission“ aus, das den städtischen Slumbewohner in Form einer „Community Organisation“ (CO) Hilfe zur Selbsthilfe anbot.⁵⁵¹ Die „Community Organisation“ wurde zuerst im September 1968 als ein Nebenzweig des an der Yunsei-Universität gegründeten „Institute of Urban Studies and Development“ (IUSD) ins Leben gerufen. Innerhalb des IUSD setzte sich vor allem das „Komitee der Urban Mission“ mit der problematischen Wohnsituation der städtischen Obdachlosen und Armenviertelbewohner auseinander. Eines der wichtigsten Programme dieses Komitees bestand darin, Führungskräfte für die Stadtmission und für Bürgerbewegungen auszubilden. Im Rahmen des „Action Training Programms“, das zur Bewußtseinsbildung und Organisation der Slumbewohner entwickelt worden war,⁵⁵² wurden von 1968 bis 1973, jeweils über einen Zeitraum von mehr als sechs Monaten, 20 Community Organizer in einem „field-training“⁵⁵³ ausgebildet. Die „Urban Mission“ war also darauf ausgerichtet, den städtischen Slumbewohner zu helfen, indem man sie zum Kampf für eine Verbesserung ihrer Lebensbedingungen motivierte und sie unterstützte.

Einige Praktiker der „Urban Mission“ lösten sich alsbald von der UIM und gründeten eine neue Organisation, um die Slumbewohner in konkreteren Projekten zu unterstützen. Ihrer Ansicht nach war das Komitee der Urban Mission zu stark theoretisch orientiert und nicht in der Lage, eine Gegenmacht gegenüber der staatlichen Repression zu organisieren. Dieser Prozeß wurde vor allem durch das „Wawoo Bürger-Apartment-Ereignis“⁵⁵⁴ veranlaßt, das große Unruhe unter den Armen in Seoul ausgelöst und heftige Proteste zur Folge hatte und schließlich in der Gründung der „Seoul Metropolitan Community Organisation“ (SMCO) mündete. Diese Organisation wurde von verschiedenen Denominationen – der PCK, der

⁵⁵¹ Vgl. Kim Eun-Soo, S. 152.

⁵⁵² Vgl. Korean Christian Social Problem Study Institute (KCSPSI), Die Kraft des Minjung, die Kirche des Minjung, S. 17-18.

⁵⁵³ Vgl. Kim Eun-Soo, S. 152, Fußnote 13. „Field-training“ meint die direkte Teilnahme am Leben der Slumbewohner, also im Zusammenleben und -erleben mit dem Minjung. In diesem Sinne kann „field-training“ als „Hyunjang-Erfahrung“ verstanden werden.

⁵⁵⁴ Die Bürger-Apartments waren sehr klein, im Durchschnitt 26,4 m², und wurden häufig innerhalb sehr kurzer Zeit und mit schlechten Baustoffen gebaut. Dies führte dazu, daß 1970 das „Wawoo“-Apartmenthaus in Mapo (Seoul) einstürzte und 27 Menschen starben. Als Konsequenz aus diesem Ereignis folgte der Rücktritt des damaligen Bürgermeister Seouls, Kim Hyun-Ok und eine baupolizeiliche Überprüfung aller Bürger-Apartments. Die vom Einsturz gefährdeten Apartmenthäuser wurden abgerissen.

PROK und der Methodistischen Kirche – als eine interdenominationelle „Urban Organisation“ am 1.9.1971 ins Leben gerufen.⁵⁵⁵ Ihr Ziel war es, die Bewohner in den Armenvierteln in konkreten Projekten zu organisieren. Dabei lauteten die Grundprinzipien ihrer Organisationsarbeit: „1) Bewohner in Armenvierteln können sich nur selbst helfen; 2) die Führungskräfte müssen sich aus den Bewohnern rekrutieren; 3) die Organisation ist die Basis für die Stärkung des Kampfgeistes; 4) die Basis der Organisation spiegelt das Interesse der Bewohner wider; 5) der Kampf für Reformen ist in den meisten Fällen unausweichlich“⁵⁵⁶. Diesen Prinzipien gemäß schickte die „Seoul Metropolitan Community Organisation“ ihre Mitarbeiter direkt in die Armenviertel und konkretisierte damit ihre bisherige Arbeit der „Urban Mission“. Auf ihre Initiative wurden mehrere kleine Slum-Gemeinschaften bzw. Gemeinden in verschiedenen Armenvierteln Seouls gegründet, etwa die Jumin-Gemeinde in Sungnam, die Hwalbin-Gemeinde in Chung-Ge-Chun oder die Dongwol-Gemeinde in Shin-Sol-Dong. Sie zählen heute zu den ältesten Gemeinden der Minjunggemeindebewegung.

Einige Minjungpfarrer und -pfarrerinnen haben anfangs durch ihre Tätigkeit in der Armenmission viele Erfahrungen gesammelt und daraus gelernt. Sie kamen zu der Überzeugung, daß Missionsarbeit kaum erfolgreich sein kann, wenn man die Armenviertel der Städte mit der bis dahin üblichen Methode missioniert hätte, zum Beispiel durch die Verteilung von Missionsblättern oder durch die Einladung zum Gottesdienst. Missionsarbeit sei nicht zweckmäßig, wenn sie am Interesse der Kirche und nicht am Interesse der Armen orientiert ist. Sie müsse konkret werden in dem barmherzigen Verständnis, das man der Situation der Armen entgegenbringt, aber noch viel mehr in Hilfsangeboten, die darauf angelegt sind, ihre mißliche Lage zu überwinden. Erst durch dieses Entgegenkommen legen die Armen ihre Distanz gegenüber den scheinbar wohlwollenden Rettern ab und werden offen für die Botschaft Gottes.⁵⁵⁷

Im Zuge der konkreten Hilfsaktion errichteten die Armenviertel-Gemeinden private Kindertagesstätten, Abendschulen, Kreditgenossenschaften, medizinische Dienste u.a.m..⁵⁵⁸ Die Minjunggemeinden dienten den Armen nicht nur durch die genannten Hilfsleistungen, sondern engagierten sich auch konkret für die Armen, die vor der Zwangsräumung ihrer Wohnungen standen, aber über keine finanzielle Mittel verfügten, um entweder eine neue Wohnung zu finden oder staatliche Angebote anzunehmen.

⁵⁵⁵ Vgl. Kim Eun-Soo, S. 153.

⁵⁵⁶ Korean Christian Social Problem Study Institute (KCSPSI), Die Kraft des Minjung, die Kirche des Minjung, S. 27-32.

⁵⁵⁷ Vgl. a.a.O., S. 15.

⁵⁵⁸ Diesen Dienst der Minjunggemeinden nennt L. Drescher den „Gottesdienst ohne Worte“. Drescher 1992a, S. 616.

Dabei wirkte nicht nur der Unmut über diese unerträgliche Lebenssituation als Motiv, sondern auch das Bewußtsein, daß gerade diese „weggeworfenen Menschen (gottverlassenen Menschen)“⁵⁵⁹ Subjekte und Akteure des Gottesreiches sind, in denen Jesus gegenwärtig ist.

V.1.2.2.2. Arbeiter-Minjunggemeinden

Die Arbeiter-Gemeinden liegen in unmittelbarer Nähe zu den Industriezentren in Seoul, in der Umgebung Seouls in Sungnam, Guro, Anyang usw. und in anderen Städten wie Incheon, Taegu, Masan, Ulsan. Sie haben einen ähnlichen Charakter und eine ähnliche Struktur wie die Armenviertel-Gemeinden, unterscheiden sich aber dadurch, daß ihre Klientel aus zu meist jungen Menschen besteht, die i.d.R. feste Arbeitsplätze haben. Aus diesem Grund ist ihr außerkirchliches Engagement hauptsächlich auf die problematische Menschenrechtssituation der Arbeiter hin ausgerichtet.⁵⁶⁰

Die Lebenssituation der Arbeiter, vor allem der Industriearbeiter, war im wirtschaftlichen Wachstumsprozeß in vielerlei Hinsicht erschreckend. Die Arbeitszeit der Industriearbeiter betrug pro Tag zwischen zehn und vierzehn Stunden, in besonders krassen Fällen sogar sechzehn Stunden, obwohl sie im koreanischen Arbeitsgesetz auf acht Stunden festgesetzt war.⁵⁶¹ Einer von der UN-Arbeitsorganisation Ende 1986 veröffentlichten Statistik zufolge, die die wöchentliche Arbeitszeit von Arbeitern im internationalen Verhältnis darlegt, arbeiteten die Industriearbeiter in Korea im Wochendurchschnitt zwischen elf und sechzehn Stunden mehr als Arbeiter in den USA, in Japan, Taiwan oder Singapur.⁵⁶² Trotzdem lebten 77 % der koreanischen Industriearbeiter, nach dem Jahresbericht des koreanischen Arbeiter-Generalvereins, im Jahr 1988 mit einem Monatslohn in Höhe von 190 000 Won (ca. 270 DM) unter dem Existenzminimum.⁵⁶³ Berücksichtigt man, daß eine Arbeiter-Familie zu dieser Zeit durchschnittlich aus vier bis fünf Familienmitgliedern bestand und der tatsächliche Bedarf einer fünfköpfigen Arbeiter-Familie im Monat nach Berechnungen des Arbeiter-Generalvereins bei 742 670 Won (ca. 1000 DM) lag,⁵⁶⁴ dann ist deutlich, daß eine

⁵⁵⁹ Drescher, a.a.O., S. 613.

⁵⁶⁰ Die Beispiele für Menschenrechtsverletzungen, die die Arbeiter an ihrem Arbeitsplatz erleiden, sind unzählbar und grausam. Z.B. wurden die Arbeiter durch Kameras überwacht. Im Falle der Sinae-Elektro-Firma sind Überwachungskameras sogar auf der Toilette installiert worden, um festzuhalten, wie oft und wie lange die Arbeiter ihre Arbeit „unterbrachen“. Die Arbeiter werden nach dem Leistungsprinzip beschäftigt. Wenn ein Arbeiter wenig leisten kann, zum Beispiel bei Krankheit, droht ihm Entlassung. Arbeiter werden nicht mehr wie Menschen behandelt, sondern wie Instrumente, die zum Vorteil der Unternehmer funktionieren müssen. Vgl. Chung Jo-Nung, S. 153-154.

⁵⁶¹ A.a.O., 151.

⁵⁶² Vgl. a.a.O., S. 153.

⁵⁶³ Ebd.

⁵⁶⁴ Das niedrige Einkommensniveau der koreanischen Arbeiter war im internationalen Verhältnis noch deutlicher. Nach der genannten Statistik der UN-Arbeitsorganisation von 1988 betrug das familiäre Einkom-

Familie mit weniger als einem Viertel der tatsächlich benötigten Geldmenge auskommen mußte.

Gegen diese niedrigen Löhne, aber auch gegen die schlechten Arbeitsbedingungen und die Menschenrechtsverletzungen haben die Industriearbeiter seit Ende der 60er Jahre ununterbrochen protestiert. Die Protestbewegungen wurden aber während der Regimes von Park Jung-Hee (1963-1979) und Chun Doo-Hwan (1979-1987) brutal unterdrückt. Erst während der Regierungszeit von Roh Tae Woo (1988-1992) fand der Staat zu mildernden Formen, um den Widerstand der Arbeiter zu bekämpfen. Insgesamt wurden in der diktatorischen Phase nach dem Endes des Korea-Krieges viele für die Arbeiter ungünstige Gesetze und Verordnungen erlassen, z.B. „die Rechte der Beamten zur Einschränkung der Grundrechte der Arbeiter und Verbote von politischen Tätigkeiten der Arbeiter, von Arbeitsstreiks in der Rüstungsindustrie, des Beitritts der Arbeiter in ihre beiden Gewerkschaften, der Einmischung von dritten Kräften in die Industrieangelegenheiten u.a.“⁵⁶⁵. Trotz dieser Einschränkungen verstärkten die Arbeiter ihre Forderungen nach Gewerkschaftsfreiheit und besseren Arbeitsbedingungen. Die UIM und andere sozial engagierte Missionsorganisationen, später auch die Minjunggemeinden, nahmen direkt an diesem Kampf teil. Infolge der Proteste wurden viele Arbeiter und UIM-Mitarbeiter, darunter auch einige Minjungpfarrer, verhaftet.

Die Arbeiter-Minjunggemeinden organisierten mit den Arbeitern demokratische Gewerkschaften, die für eine Verbesserung der Arbeitsbedingungen kämpften. Innerhalb des Gemeindekontextes wurden die körperlich und seelisch belasteten Arbeiter durch den Beistand der Gemeinde gestärkt und im Glauben gefestigt. In der Gemeindetätigkeit legte man ein starkes Gewicht auf die Erhaltung der Gesundheit und auf die Bildung der Arbeiter. Was die Schulbildung anbelangt, wurde vor allem dem starken Bildungsbedürfnis der älteren Arbeiter, die im Gegensatz zu den jungen Arbeitern keine staatliche Schulausbildung genossen hatten, Rechnung getragen. In fast allen Arbeiter-Gemeinden waren Abendschulen eingerichtet worden, in denen das chinesische Zeichensystem, die englische Sprache und das Arbeitsgesetz, kurz: alle für sie lebenswichtigen Bildungsinhalte, vermittelt wurden.⁵⁶⁶ Außerdem bestand Gelegenheit zur Bibelarbeit und zu Diskussionen unter den Arbeitern, und schließlich gab es Beratungsstellen für Menschenrechtsfragen.

Seit Anfang der 90er Jahre haben sich die Arbeitsbedingungen allmählich verbessert und die Verletzungen der Menschenrechte sind zurückgegangen, so daß ab Mitte der 90er Jahre eine deutliche Besserung in der Lebenssituation der Industriearbeiter sichtbar wurde.

men in Korea im Vergleich zu den USA nur 1/10, zu Japan 1/7, zu Singapor 1/1,6 und zu Hongkong 1/1,4. Vgl. ebd.

⁵⁶⁵ A.a.O., S. 157.

⁵⁶⁶ Vgl. Kim Nam-Chul, S. 38-43.

Dazu haben die Demokratisierung und das steigende Pro-Kopf-Bruttosozialprodukt (von 2 000 US\$ im Jahr 1986 auf 10 800 US\$ im Jahr 1995) direkt oder indirekt beigetragen. Diese Veränderungen wären ohne die wachsenden Aktivitäten der Demokratie-, Arbeiter- und Studentenbewegung im Rahmen der Minjungbewegung und auch ohne den ungebrochenen Fleiß und die Disziplin der Industriearbeiter nicht möglich gewesen. Für die Arbeiter-Minjungsgemeinden bedeutete diese verbesserte Situation der Arbeiter einerseits, daß sie mit ihrem Engagement erfolgreich waren. Andererseits entstand damit die Herausforderung, sich auf die neue Situation einzustellen und neue missionarische Orientierungen zu entwickeln.

V.1.2.2.3. Die Bergwerksdorf-Minjungsgemeinden

Im Zuge der Wirtschaftsentwicklung Koreas war die Kohle ein sehr wichtiger Energiestoff. Zu diesem Zweck wurden eigens Kohlenbergwerke in nordöstlich gelegenen Städten Koreas wie etwa Youngwuol, Chungsun, Sabuk und Taibaek gebaut. Die Arbeitsbedingungen der Bergarbeiter waren unzumutbar. Die Bergarbeiter, die unter Tage in tausend Metern Tiefe arbeiteten, waren vielen Gefahren ausgesetzt, wie dem Einstürzen von Stollen, Gasvergiftungen, Eintritt von Grundwasser und dem gesundheitsgefährdenden Kohlenstaub. Viele Bergleute litten deshalb unter Krankheiten der Atemwege, der Lungen und des Kreislaufs usw. Mangelnde Sicherheitsstandards führten dazu, daß bis 1987 im Jahr ca. 10 % der Bergarbeiter durch Unfälle getötet oder verletzt wurden.⁵⁶⁷ Nach Angaben des koreanischen Arbeitsministeriums starben 1987 beim Abbau von einer Millionen Tonnen Kohle im Durchschnitt 9,8 Bergarbeiter – sieben bis 25mal mehr als in England oder in Japan.⁵⁶⁸ Ein perspektivenloses Leben wurde aus diesem Grund in Korea häufig als „Makjang-Leben“⁵⁶⁹, d.h. „Leben eines Bergarbeiters“, bezeichnet. Die Gründung der Bergwerksdorf-Minjungsgemeinden ist im Horizont dieser Lebensumstände zu betrachten. Ihre Begründer waren junge Minjungpfarrer, die sich mit der Situation der Bergleute auseinandersetzten und ihre Probleme gemeinsam mit ihnen lösen wollten.

Für die Verbesserung dieser schlechten Arbeitsbedingungen einzutreten war eigentlich die Aufgabe der Bergarbeiter-Gewerkschaft. Aber die Gewerkschaft, die von der Regierung eingerichtet war, hatte nach einem Bericht der Sollin-Gemeinde in Taebaek vor allem die Funktion, die Interessen und Proteste der Bergarbeiter zu unterdrücken.⁵⁷⁰ Aus diesem Grund ergriffen die Arbeiter selbst die Initiative und organisierten sich in einer von ihnen ins Le-

⁵⁶⁷ Vgl. PROKVMGB (Hg.), *Der Gott, der an der Basis arbeitet*, S. 238.

⁵⁶⁸ Vgl. Chung Jo-Nung 1990, S. 152.

⁵⁶⁹ „Makjang“ heißt wörtlich „Bergarbeit“. Da es sich um eine Arbeit von niedriger Qualität handelt, wird sie von Personen ausgeübt, die in ihrer Berufswahl eingeschränkt sind oder werden.

⁵⁷⁰ Vgl. PROKVMGB (Hg.), *Der Gott, der an der Basis arbeitet*, S. 238.

ben gerufenen demokratischen Gewerkschaft, um ihre Interessen durchsetzen zu können. Dies führte 1987 zum großen Bergarbeiterstreik in verschiedenen Kohlenbergwerken. Die Regierung setzte vor allem gegen die Minjunggemeinden, die an diesem Streik teilnahmen und ihn zuweilen sogar initiierten, starke Repressalien ein.

Die Lage der Minjunggemeinden in diesem Streik läßt sich beispielhaft an der Sollin-Gemeinde in Taebaek darstellen, die seit ihrer Gründung 1985 die Bemühungen der Bergarbeiter um ihre Rechte intensiv unterstützte. Im Juli 1989 gingen Polizeikräfte ohne Durchsuchungsbefehl gegen diese Gemeinde vor und nahmen den Gemeindepfarrer Shin Sung-Shik und den Evangelisten Won Gi-Choon unter dem Verdacht fest, daß sie das sog. Nationale Sicherheitsgesetz gebrochen hätten.⁵⁷¹ Seitdem standen die gesamten Mitglieder dieser Gemeinde unter strenger Polizeiaufsicht, was die Fortsetzung der Missionstätigkeit verhinderte.⁵⁷²

Neben den genannten Problemen hat auch die veränderte Energiepolitik der Regierung den Bergarbeitern Schwierigkeiten bereitet. Mit wachsendem wirtschaftlichem Erfolg stellte man die Energieversorgung ab 1989 zunehmend von Kohle auf Öl- bzw. Atomenergie um. Aus diesem Grund wurden viele Kohlenbergwerke geschlossen, was zur Folge hatte, daß sehr viele Bergarbeiter arbeitslos wurden.⁵⁷³ Die Schließung der Bergwerke war häufig mit Zusammenstößen zwischen den Unternehmen bzw. der Regierung und den Bergarbeitern verbunden. Außer unter der Arbeitslosigkeit litten die Bewohner der Bergwerksdörfer ständig unter den hohen Warenpreisen, die allein 1987 20 bis 30 % teurer waren als in anderen Regionen.⁵⁷⁴ Des weiteren wurde ein Mangel an Verkehrsmitteln sowie medizinischer Versorgung festgestellt; Jugendprobleme und bisher nie dagewesene Umweltschäden blieben ebenfalls nicht aus.⁵⁷⁵

Um den Bewohner der Bergwerksdörfer zu helfen, gründete z.B. das Pfarrerkomitee der Bergwerksdorf-Mission in Taebaek im März 1988 das Bergwerksdorf-Wohlfahrtscenter. In diesem Center wurde ab 1989 eine Abendschule für die Jugendlichen eingerichtet, die die Schulgebühren für die öffentlichen Schulen nicht bezahlen konnten. Außerdem organisierte es Kindergärten für die Kinder von Bergarbeitern, die sich keine Kindergartenbeiträge lei-

⁵⁷¹ Vgl. a.a.O., S. 239-240.

⁵⁷² Vgl. a.a.O., S. 240.

⁵⁷³ Nach einem Plan der koreanischen Regierung für die Rationalisierung der Kohlenbergwerke-Industrie, der Juni 1988 veröffentlicht wurde, sollten 244 von 363 Kohlenbergwerke innerhalb der 5 Jahre geschlossen werden. Das bedeutete zur Zeit, daß 24 000 von 68 000 Bergarbeiter ihre Arbeitsplätze verlieren. Der Vorschlag des Komitee der Kohlenbergwerke-Mission für seine Struktur, in: das Jahresbericht der Methodistischen Kirche 1989, S. 475.

⁵⁷⁴ Ebd.

⁵⁷⁵ Vgl. Lee Dok-Young, S. 75.

sten konnten.⁵⁷⁶ Insgesamt waren die Tätigkeiten dieses Centers aufgrund finanzieller Schwierigkeiten zwar nur begrenzt möglich, aber als Bestandteil der Minjungmission gab und gibt es den Bewohner der Bergwerksdörfer Hoffnung und Mut.⁵⁷⁷ Als einzige Minjunggemeinde richtete die Sollin-Gemeinde 1991 auch ein „Bergwerksdorf-Institut für soziale Probleme“ ein, um speziell den betroffenen Bergarbeitern mit Rat und Tat zur Seite zu stehen.⁵⁷⁸

Insgesamt haben die Minjunggemeinden dazu beitragen, daß die Bergwerkarbeiter-Bewegung, die Menschenrechtsbewegung und die Demokratiebewegung im Rahmen der Minjungbewegung in den Bergwerksdörfern aktiviert wurden. Idee und Konzeption der Bergwerksdorf-Mission und der daraus entstandenen Bergwerksdorf-Minjunggemeinden gehören eigentlich zur Arbeiter-Mission, die aber im Hinblick auf die bergwerksdorfspezifische Situation ausgerichtet wurde. So gesehen können die Bergwerksdorf-Minjunggemeinden als eine spezielle Form der Arbeiter-Minjunggemeinde betrachtet werden.

V.1.2.2.4. Die Bauern-Minjunggemeinden

Seit der Gründung der Bauern-Mission in den 60er Jahren, vor allem ihrer Verbreitungsphase in den 70er und 80er Jahren waren viele Bauern-Gemeinden in Korea von der Idee und Praxis der Bauern-Mission geprägt. Einige von ihnen wurden sogar von ihr direkt gegründet bzw. initiiert. Allerdings wurden sie im Laufe der Zeit nicht vollständig zu Minjunggemeinden geformt, wie im Fall der Armenviertel-, der Arbeiter- und der Bergwerksdorfsgemeinden. So gibt es fast keine Bauern-Gemeinden, die Mitglied der *Hanminyon* ist und unter Berücksichtigung dieses Kriteriums „Minjunggemeinde“ genannt werden könnten. Über die Gründe kann man viel spekulieren. Zum Beispiel kann die traditionelle Bauernkultur und -mentalität, die allgemein als konservativ gilt, als Hindernisse dafür betrachtet werden, weil die Minjunggemeindebewegung für den bäuerlichen Kontext geradezu radikale Positionen vertritt. Trotzdem ist es notwendig, diese Gemeinden zu berücksichtigen, da sie angesichts der von der Minjungmission geprägten Bauern-Mission und ihrer Gemeindepraxis als potentielle Minjunggemeinden zu betrachten sind.

Die Bauern-Gemeinden in Korea sind im Vergleich zu städtischen Gemeinden allgemein sehr klein⁵⁷⁹ und haben eine Vielzahl von Problemen: Neben finanziellen Schwierigkeiten

⁵⁷⁶ Vgl. Daiber 1988, S. 418.

⁵⁷⁷ Vgl. Lee Dok-Young, S. 76.

⁵⁷⁸ Vgl. PROKVMGB (Hg.), *Der Gott, der an der Basis arbeitet*, S. 239-240.

⁵⁷⁹ Nach einer Untersuchung von Korean Christian Social Problem Study Institute 1982 hatten 40,1 % der Städtengemeinden und nur 8,2 % der Bauerndorf-Gemeinden in 1979 mehr als 500 Mitglieder. Quelle: KCSPSI 1982, Ein Forschungsbericht für 100 Jubiläare der koreanischen Kirchen, in: Lee Won-Gyu 1996a, S. 134-135.

wäre der zunehmende Mitgliederverlust durch Landflucht, sowie Pfarrermangel und ein nur geringes Sozialprestige zu nennen. Diese Probleme spiegeln die Wirklichkeit der gesamten koreanischen Bauerndörfer wider. Diese Wirklichkeit ist maßgeblich geprägt durch die im rapiden Industrialisierungsprozeß des Landes zunehmende Verschuldung der Bauern, die aus einer von der Regierung vorgenommenen Senkung des Getreidepreises resultierte. Viele Bauern waren nicht in der Lage, ihre Probleme allein zu bewältigen. Ein Teil der Kirchen hat dieses Problem erkannt und begonnen, sich mit den Bauern zu solidarisieren. In diesem Rahmen wurden verschiedene Missionsorganisation gegründet und es wurde versucht, die Bauern zu motivieren, damit sie gemeinsam gegen die ungerechte Agrarpolitik der Regierung protestieren. Dies löste eine große Bauernbewegung in Korea aus. Erster Initiator dieser Bewegung war die Bauern-Mission, die von der Katholischen Kirche im Jahre 1964 gegründet wurde. Die Forderungen der Bauernbewegung scheiterten ausnahmslos an den Repressalien der Regierung. Dennoch blieb die anfangs von katholischer Seite initiierte Bauernbewegung nicht ohne Einfluß auf die protestantische Minjunggemeindegewegung, die ihrerseits 1978 die sog. protestantische Bauernvereinigung gründete.⁵⁸⁰ Anschließend entstanden weitere protestantische Bauernvereinigungen, die weitere soziale Aktionen der Bauern und Bauern-Gemeinden einleitete.

Nach der Grundidee der Bauernmission sollten die Bauern-Gemeinden nicht nur an der Erhöhung der Mitgliederzahlen interessiert sein, sondern auch daran, sich von ihren Existenznöten und aus den strukturellen Widersprüchen der Bauerndörfern zu befreien und damit ihre Rechtslage, ihre sozialen Positionen und ihre Lebensqualität verbessern zu können. Diese Zielsetzung sollte nicht nur von einer Minderheit engagierter Pfarrer oder Gemeindeglieder, sondern von sämtlichen Bauern realisiert werden. Allerdings gibt es außer einer problematischen Agrarpolitik und Unterdrückung von Regierungsseite auch ein berufsimmanentes Hindernis in den Reihen der Bauern: Sie sind in der Tendenz konservativ und reformfeindlich eingestellt und – relativ zu anderen Berufsgruppen – stärker an Tradition, Sitte und Religion gebunden. Davon abgesehen gibt es auch Bauern, die den Kirchen kritisch bis ablehnend gegenüberstehen; ihrer Meinung nach sind Kirchen Orte, für die unnötig viel Geld und Zeit vergeudet wird.

Trotz dieser schwierigen Bedingungen haben einige Gemeinden in Bauerndörfern begonnen, die die Idee der Bauernmission bereits in den 70er und 80er Jahren zu verwirklichen suchten, sich in struktureller Hinsicht zu reformieren und die Bauernbewegung im ganzen Land zu verbreiten. In diesem Rahmen werden agrarpolitische Probleme systematisch analysiert und in Eigeninitiative gelöst. Beispielsweise wurde die Nutzung des Landes und die Agrarreform diskutiert und das Mitspracherecht an dem Landesstraßenbauplan in die

⁵⁸⁰ Vgl. Kim Nam-Chul, S. 44.

Wege geleitet. Durch kulturelle Veranstaltungen und Feste versuchte man, die Identität der Bauern und der Bauern-Gemeinden zu pflegen und aufrechtzuerhalten. Außerdem schufen die Bauern-Gemeinden, wie andere Minjunggemeinden auch, private Kindertagesstätten, Gemeindebüchereien, sowie Gemeindegebäude, die jedem zu jeder Zeit offenstehen.

Damit haben die Dukchon-Gemeinde und die Jungshin-Gemeinde in der Provinz Chungbuk sowie die Packun-Gemeinde in der Provinz Chunnam u.a. eine besondere Gemeindeform, nämlich eine echte Lebensgemeinschaft gebildet, wodurch sie bekannt geworden sind. Ihre Lebensgemeinschaft ist gekennzeichnet durch gemeinsames Einkaufen und Verkaufen, durch gemeinsames Essen während der Saat- und Erntezeit, durch gemeinsame Viehzucht und durch gemeinsamen Vertrieb unterschiedlicher landwirtschaftlicher Produkte.⁵⁸¹

Über die Gemeinschaftsbewegung hinaus verbreitet sich in jüngster Zeit eine neue Bewegung innerhalb der Bauern-Gemeinden, die „Saengmyung-Undong“ (wörtlich: „Lebensbewegung“) genannt wird. Der zentrale Gedanke dieser Bewegung gründet in der Achtung vor dem Leben, die nicht nur in der Bibel (Mt 16, 26), sondern auch in anderen, konfuzianischen und buddhistischen Schriften zu finden ist. Direkter Auslöser der „Lebensbewegung“ war die zunehmende Umweltverschmutzung und -zerstörung, die durch unkontrollierte menschliche Gier verursacht wird. Vor diesem Hintergrund begannen einige Bauern-Gemeinden, auf chemische Dünge- und Insektenvernichtungsmitteln zu verzichten. Obwohl diese Aktion für die Bauern-Gemeinden Verluste bezüglich ihrer Gesamternte bedeutet, sind sie davon überzeugt, daß die ökologische Landwirtschaft für Gesundheit und Leben der Menschen ein unvermeidbarer Prozeß ist.⁵⁸² Angesichts der Tatsache, daß der Anspruch auf bessere Qualität der Lebensmittel bei Koreanern zunimmt, hat diese Bewegung eine Zukunft.

Die genannten Armenviertel-, Arbeiter-, Bergwerksdorf- und Bauern-Gemeinden können werden wiederum nach ihrer Schwerpunktsetzung und ihrer praktischen Ausrichtung in zwei Gruppen eingeteilt: Die Gemeinden der ersten Gruppe, die als „Armengemeinden“ bezeichnet werden, setzen sich aus Menschen verschiedener Berufsgruppen zusammen, deren gemeinsames Kennzeichen Armut ist. Ein wichtiges Kennzeichen der Gemeinden dieser Gruppe ist das relativ große Bedürfnis nach starkem Glauben bei geringen politischen Implikationen. Die Gemeinden der anderen Gruppe bestehen aus den sog. „Undong-Gemeinden“⁵⁸³, die stärker sozialpolitisch motiviert sind. Dieser Gruppe gehörten in der Gründungsphase drei Viertel der Minjunggemeinden an, die Tendenz ist mittlerweile fal-

⁵⁸¹ Vgl. Han Gyu-Chae, S. 105ff.

⁵⁸² Vgl. a.a.O., S. 107.

⁵⁸³ „Undong“ heißt in wörtlicher Übersetzung „Bewegung“.

lend.⁵⁸⁴ Ihre Mitglieder bestehen meistens aus jungen Arbeitern, Studenten und gelegentlich auch Intellektuellen, die in der politischen Bewegung für Demokratie, Menschenrechte, Wiedervereinigung des Landes u.a. aktiv waren und ihre Erfahrungen in die Gemeindepraxis umsetzen wollen. Diese Gemeinden waren Gegner der jeweiligen diktatorischen Regierungen und der Großunternehmer.

V.2. Praxis von Minjunggemeinden

Nachdem in den vorangegangenen Ausführungen das Selbstverständnis der Minjunggemeinden aus ihrem Reflexionsdiskurs erarbeitet wurde und die konkreten Ausprägungen dieses Selbstverständnisses unter verschiedenen Kontextbedingungen dargelegt wurde, wird im folgenden die Praxis dieser Gemeinden – also Tätigkeiten und Aufgaben, interne Struktur und Funktionen – erarbeitet. Da bis in die Gegenwart kaum wissenschaftliche Literatur – weder deutsche noch koreanische – zu diesem Thema vorliegt, ist es unvermeidlich, daß ich dazu auf die Ergebnisse meiner teilnehmenden Beobachtung und meiner Gespräche mit Minjungpfarrern und -pfarrerinnen und mit Gemeindemitgliedern recurriere. Diese Ergebnisse habe ich im Zeitraum von 1993 bis 1996 in den folgenden Minjunggemeinden erarbeitet: Youngun-Gemeinde (PROK) und Nakgol-Gemeinde (Bokum-Kirche) in Seoul, Dolsaem-Gemeinde (PROK) in Anyang, Nasum-Gemeinde (PROK), Saerom-Gemeinde (PCK/Tonghap) und Goback-Gemeinde (PCK/Tonghap) in Incheon. Diese Gemeinden sind durch ihre Aktivitäten innerhalb der Minjunggemeindebewegung anerkannt. Sie können daher als repräsentativ für die Praxis der Minjunggemeinden insgesamt betrachtet werden. Auf eine über die Auswertung von Beobachtungen und Gesprächen hinausgehenden Literatursauswertung habe ich trotzdem nicht verzichtet, weil ich das Spektrum der Praxis-Analyse möglichst breit halten wollte. Unter „Literatursauswertung“ ist dabei die Analyse von Texten aus minjunggemeindlichen Praxiszusammenhängen gemeint. Diese Texte umfassen Blätter aus Gottesdiensten, Berichte und Programme von verschiedenen Minjunggemeinden, Protokolle verschiedener Diskussionen und Seminare, in denen die Minjunggemeinden als zentrales Thema behandelt wurden, statistische Daten, die 1988 vom Korean Theological Study Institute, 1992 von der Vereinigung der Minjunggemeindebewegung der PROK und 1995 vom Minjung Theological Study Institute veröffentlicht wurden.

Bei der Interpretation der Ergebnisse hat sich die Distanz zwischen Minjung-Theologie und Minjunggemeinden deutlich dargestellt: Die theologischen Reflexionshorizonte der Minjunggemeinden können nicht als direkte Ableitung der Minjung-Theologie betrachtet wer-

⁵⁸⁴ Vgl. Drescher 1992a, S. 616.

den. Für die Gemeindepraxis hat die Minjung-Theologie kaum Orientierungen zur Verfügung gestellt. Vor allem aus diesem Grund werde ich zunächst die Rolle des Pfarrers bzw. der Pfarrerin beleuchten, da sie eine wichtige Schaltstelle zwischen Praxis und Reflexion des Gemeindelebens bilden (V.2.1.). Im Anschluß daran werden die Struktur, die Verwaltung und die finanzielle Situation der Minjunggemeinden analysiert (V.2.2.). Diese Komplexe sind eng aufeinander bezogen. Dies zeigt sich z.B. daran, daß die Minjunggemeinden eigentlich die Zahl ihrer Gemeindemitglieder erhöhen müßten, um ihre Finanznot zu beheben. Allerdings stünde eine Gemeindepraxis, die auf Steigerung des Gemeindegewachstums ausgerichtet ist, der Programmatik der Minjunggemeinden entgegen. Sie repräsentiert vielmehr die Gemeindestruktur und –verwaltung der traditionellen Kirchen, die in den Minjunggemeinden kritisiert wird. In den anschließenden Kapiteln wird dann auf die Praxis der Gottesdienstfeier (V.2.3.), die Bibelarbeit (V.2.4.), die Gemeindepädagogik (V.2.5.), die Mission (V.2.6.) und das politische und gesellschaftliche Engagement (V.2.7.) eingegangen.

V.2.1. Die Rolle der Pfarrer und Pfarerinnen in den Minjunggemeinden

Pfarrer gehören in Korea im allgemeinen zur einer sehr angesehenen Berufsgruppe, die auf Koreanisch „Song-Chik-cha“ genannt wird. „Song-Chik-cha“ bedeutet wörtlich „jemand mit einem heiligen Beruf“. Dieser Begriff wird vor allem verwendet, wenn man religiöse Führer bewußt von anderen säkularen Berufstätigen unterscheiden will. In christlichen Gemeinden werden Pfarrer als eine Kategorie von „Song-Chik-cha“ speziell „Knecht Gottes“ genannt, was ursprünglich ein messianischer Titel ist. Laien verstehen ihre Pfarrer als Stellvertreter Gottes, sie werden hierarchisch als direkt nach Gott kommend betrachtet und als Vermittler zwischen himmlischer/göttlicher und irdischer/ menschlicher Welt. Darüber hinaus werden Pfarrer gelegentlich sogar als heilige Personen oder als halb menschlich und halb göttlich betrachtet.⁵⁸⁵ Dieses Pfarrerbild fordert schließlich, daß ein Pfarrer nicht nur fachlich, sondern auch menschlich hoch qualifiziert sein muß. Der Erwartungshaltung der Laien gemäß soll er gut predigen, selbst über einen tiefen Glauben, theologische Kenntnisse und außerdem starke Führungskraft verfügen, als Seelsorger fähig und schließlich moralisch und menschlich für Laien ein Vorbild sein.

⁵⁸⁵ Der Idee des „Knecht Gottes“ entstammt der biblischen Tradition. In der Wortverwendung „Knecht Gottes“ wird die Autorität Gottes in koreanischen Kirchen besonders hervorgehoben, indem die Distanz zwischen Gott und Mensch betont wird. Hier ist festzustellen, daß das Gottesbild der koreanischen Christen von der traditionellen Religionen vor allem vom Konfuzianismus beeinflusst wurde. So stellt Kim Chong-Su dar, wie von den ersten katholischen Christen die Leidbilder der Pietät gegenüber Eltern und der Loyalität gegenüber Fürsten auf Gott übertragen wurden. Vgl. Kim Chong-Su, *Inculturation in Korean Catechetics*, in: *Inculturation*, Bd. 4 (1989) No. 1, S. 5-11, in: Drescher 1994, S. 276, Fußnote No. 22.

Einerseits leiden viele koreanische Pfarrer unter diesem idealisierten Pfarrerbild.⁵⁸⁶ Andererseits nutzen sie aber auch die Autorität und Macht, die ihnen durch dieses Pfarrerbild zugeschrieben wird. Autorität wird vor allem ausgeübt, wenn es um Stabilisierung, Zentralisierung und Führung der Kirche geht. Berücksichtigt man, daß die Gemeindeleitung in der koreanischen Kirche aufgrund ihrer Organisations- und Finanzierungsstruktur starke Führungskräfte erfordert, die die Gemeinde organisieren, führen und damit auch das Gemeindewachstum gewährleisten, dann ist festzustellen, daß die autoritäre Position des Pfarrers und seine charismatische Überhöhung ein Erfordernis dieser Situation ist. Wenn ein Pfarrer in seiner Gemeindetätigkeit keinen Erfolg erzielt, muß er damit rechnen, von der Gemeinde entlassen zu werden. Daher ist die Zukunft bzw. Position eines Pfarrers in einer koreanischer Kirchengemeinde von seinem Erfolg abhängig, Gemeindewachstum zu bewirken. Solche Wachstumsprozesse betreffen demnach nicht nur die Existenz der Gemeinde, sondern auch die des Pfarrers selbst.

Die Autorität, die den Pfarrern durch ihre Rolle innerhalb der Gemeinde zuwächst, wird gelegentlich von Pfarrern zum eigenen Zweck mißbraucht und die Gemeinde als Eigentum betrachtet und behandelt.⁵⁸⁷ Die Autorität der Pfarrer, die durch das idealisierte Pfarrerbild und strukturelle Gegebenheiten in der koreanischen Kirchen entstanden ist, hat zwar zu rapidem Kirchenwachstum – direkt oder indirekt – beigetragen, sie muß jedoch vor dem Hintergrund der Mißbrauchsfälle kritisch betrachtet werden. So verhindert sie zum einen Kritik an Pfarrern und erschwert die Entstehung wahrer geschwisterlicher Beziehungen zwischen Pfarrern und Laien innerhalb der Gemeinden.⁵⁸⁸ Darüber hinaus ist die autoritäre und charismatische Position der Pfarrer innerhalb der koreanischen Kirchengemeinden ein Hindernis für den Aufbau einer demokratischen Kirchenstruktur und steht damit auch einer umfassenden Demokratisierung der gesamten koreanischen Gesellschaft entgegen.

Minjungpfarrer haben mit dieser traditionellen Pfarrerrolle gebrochen und eine andere Praxis der Gemeindeleitung ausgebildet. Sie stehen diesen Strukturen der traditionellen Kir-

⁵⁸⁶ Ein Pfarrer, den diese Situation überfordert, ist als unfähig erwiesen, ein „Song-Chik-cha“ zu sein.

⁵⁸⁷ So ist der Begriff „Charisma“ in der koreanischen Kirche häufig mißverstanden worden. Folgt man dem neutestamentlichen Charisma-Verständnis, wird dieses Mißverständnis deutlich. Einerseits wird *charisma* in den paulinischen Briefen mit *charis* verbunden; *charisma* bedeutet dann „Geschenk“ oder „Gnadengabe“ und weist auf die „Gnade Gottes“ hin. Andererseits wird *charisma* gelegentlich mit *pneuma* verbunden, wenn pneumatische Erscheinungen als *charismata* markiert werden; ekstatische Elemente in Gottesdienstfeiern werden auf diese Weise als „geistgewirkt“ qualifiziert. Wichtig ist vor allem aber der wiederholte Hinweis, daß die Geistgaben der Gemeinde dienen sollen und nicht dem Einzelnen. Auf diese Weise werden die ekstatischen Erscheinungen theologisch „domestiziert“, was noch verstärkt wird durch den individualisierenden Hinweis, daß jeder einzelne eine Gabe von Gott erhalten habe, so daß die *charismata* eine Art der Gnadengabe neben anderen sind. Die urchristliche Gemeinde und die Alte Kirche sind von diesem paulinischen Charisma-Verständnis wesentlich geprägt. Vgl. Chi/Jetzkowitz, S. 202.

⁵⁸⁸ Ein ungeschriebenes Gesetz in der koreanischen Kirchen ist, daß Pfarrer vor Laien ihre menschliche Schwäche nicht zeigen dürfen, weil sie sonst ihre Charismen verlieren und schließlich ihre Gemeinden nicht erfolgreich führen können. Dies weist direkt auf diese Situation hin.

chengemeinden ausnahmslos kritisch gegenüber und versuchen, in der Gemeindearbeit ihre eigene Autoritätsposition bewußt zu dekonstruieren. Dadurch soll Vertrauen zwischen Minjungpfarrern und Minjung hergestellt werden und nur auf dieser Basis scheint es ihnen möglich zu sein, eine Gemeinde aufzubauen, in der das Minjung wirklich Subjekt ist. Allerdings ist es nicht leicht, das Vertrauens des Minjung zu gewinnen, da es allgemein Intellektuellen und „Habenden“ mißtrauisch gegenüber steht. Zu diesen gehören in seinen Augen auch die Minjungpfarrer. Minjungpfarrer sind sich dieser Problematik bewußt und bemühen sich konkret und in vielerlei Hinsicht darum, die Mauer zwischen ihnen und Minjung abzubauen. Grundlage dafür ist bei den Minjungpfarrern der Bruch mit verschiedenen kulturellen Selbstverständlichkeiten.

So fällt bei einem Blick in Minjunggemeinden auf, daß die Pfarrer – anders als in den etablierten Kirchengemeinden – nicht die Erwartung haben, das Minjung würde zu ihnen bzw. zur Gemeinde kommen, sondern sie suchen selbst Minjung auf. Sie teilen ihr Leben mit Minjung und leben unter denselben Bedingungen. Sie versuchen mitten unter dem Minjung das Gesicht des lebendigen Christus zu entdecken. Sie wollen nicht Minjung anführen, weil Minjung dann, wenn sie zu Anführern und für Minjung tätig werden, ihrer Ansicht nach geschwächt und entmündigt wird. Sie wollen das Minjung nicht lehren, sondern von ihm lernen, und sie wollen nicht zum Minjung sprechen, sondern vom Minjung hören.⁵⁸⁹

An dieser Ideologie orientiert, sind es mittlerweile für Minjungpfarrer z.B. keine Tabus mehr, auf der Straße mit Minjung spontan „small talk“ zu halten, mit Minjung Alkohol zu trinken oder im Alltag statt würdevoller Anzüge ganz normale Kleidung zu tragen, was für Pfarrer der traditionellen Kirche sehr ungewöhnlich wäre. Solche Praxen sollen dem Abbau des Mißtrauens auf Seiten von Minjung dienen und zeichnen die Gemeindepraxis allgemein aus. Die zugrundeliegende Idee, die Hierarchisierung abzubauen, spiegelt sich demgemäß in der Pastoralarbeit der Minjungpfarrer insgesamt wider. Der Minjungpfarrer Lee Won-Don faßt den Wandel des bisherigen Verständnis von Pastoralarbeit in drei Punkten zusammen:⁵⁹⁰

- 1) Pastoralarbeit muß als eine Gabe des Dienens verstanden werden.
- 2) Die Gabe des Dienens muß der Gemeinde gegeben werden.
- 3) Die Teilnahme der Laien an der Pastoralarbeit muß gefördert werden, so daß eine gemeinschaftliche Pastoralarbeit entsteht.

⁵⁸⁹ Diese Einstellung entspricht durchaus der Idee der Minjung-Theologie. Minjungtheologen haben kein Ziel in ihren Augen, ein neues Gemeindeglied zu gewinnen. Sie wollen nicht Minjung gewinnen, sondern umgekehrt vom Minjung seine Realität hören und erfahren, was das Minjung schreit und was es sagen will, denn es keine Sprache, die wir verstehen können. Vgl. Tachau, S. 90, Drescher 1992a, S. 618 und Freire 1991, S. 57-70.

⁵⁹⁰ Lee Won-Don, S. 18-19.

Die Minjungpfarrer sind davon fest überzeugt, daß die sozialdienstliche und missionarische Aufgabe der Kirche lediglich auf dieser Basis erfüllt werden kann. Das hat zur Konsequenz, daß sie in der Gemeindearbeit viele verschiedene Aufgaben allein übernehmen müssen, während in den etablierten Kirchengemeinden mehrere Pfarrer/ -innen und Evangelisten/-innen zur Verfügung stehen, die verschiedene Aufgabenbereiche professionalisiert erfüllen. Ein Minjungpfarrer ist folglich innerhalb der Gemeinde nicht nur Prediger, sondern auch Seelsorger, Lebensberater, Lehrer, Entwickler verschiedener Kirchenprogramme, Praktiker der Evangelisation, finanziell verantwortliche Person für die Gemeinde, Diakon und sogar Hausmeister in einem. Zugleich ist er außerhalb der Gemeinde Sozialaktivist, Organisator, Begleiter und Motivator des Minjung. Viele Minjungpfarrer leiden unter dieser multifunktionalen Rolle und den schwierigen und belastungsreichen Arbeitsbedingungen. Hinzu kommt, daß die Armut des Minjung natürlich auch finanzielle Probleme bei den Minjungpfarrern bedingen.

Zwar sind Minjungpfarrer meistens sehr jung, für ihre Aufgabe stark motiviert und von dem Rollenbild ideologisch überzeugt. Trotz ihrer hohen Motivation sind einige Minjungpfarrer infolge der enormen psychischen und psychischen Belastungen krank geworden. So berichtet 1996 der Minjungpfarrer Choi Eui-Pal, der zu dieser Zeit Leiter der *Hanminyon* (Vereinigung der Minjunggemeindegewegung Koreas) war, daß aus diesen Gründen fast jedes Jahr Minjungpfarrer gestorben sei. Er nennt u.a. die Minjungpfarrer Sung Nak-Hyung, Jun In-Sung, Lee Gyung-No und Cha Ju-Wan, die in jüngster Zeit verstorben seien.⁵⁹¹ Choi ist der festen Überzeugung, daß das Sterben dieser Minjungpfarrer keineswegs Zufall sei, sondern ein Aufschrei, der dazu auffordere, an ihrem Leiden teilzunehmen.⁵⁹²

Im Bereich der Pastoralarbeit wird ihre Belastung zwar gelegentlich erleichtert, wenn Theologiestudenten/ -innen, die mit der Minjung-Theologie sympathisieren, die Minjunggemeinden besuchen und Hilfe leisten. Sie verlassen in der Regel aber nach ihrem Studium meistens die Gemeinden, um eigene Minjunggemeinden zu gründen oder in etablierten Kirchengemeinden zu arbeiten. Als „größte Ermutigung“ wird von Minjungpfarrern genannt, daß Gemeindemitglieder, also: Minjung, die Minjungmission positiv aufnehmen und mit den Minjungpfarrern zusammenarbeiten.

⁵⁹¹ Vgl. Choi Eui-Pal, S. 2.

⁵⁹² Vgl. ebd.

Tabelle 11: Das durchschnittliche Monatsgehalt von Minjungpfarrer im Jahre 1994 (N=68)

Durchschnittliches Monatsgehalt In Won	Anzahl der Pfarrer mit die- sem Monatsgehalt (absolute Zahlen)	Prozentzahlen (%)
Unter 200 000	11	16,2
210 000 - 300 000	13	19,1
310 000 - 400 000	16	23,5
410 000 - 500 000	11	16,2
510 000 - 600 000	8	11,8
610 000 - 700 000	6	8,8
Über 710 000	2	2,9
Keine Antwort	1	1,5
Summe	68	100

Quelle: Minjung Theological Study Institute (MTSI), Eine statistische Untersuchung der gegenwärtigen Lage und des Bewußtseins der Minjunggemeinden, 1995.⁵⁹³

Die schwierige Lebensituation der Minjungpfarrer und ihr Bruch mit dem Pfarrerbild der etablierten Kirchengemeinden läßt sich deutlich am Beispiel ihrer Einkommenssituation illustrieren: Die Mehrheit der Minjungpfarrer bekam von ihrer Gemeinde ein Monatsgehalt von weniger als 710 000 Won (vgl. Tabelle 11). Eine dreiköpfige Familie lebt mit einem solchen Einkommen in Korea unter dem Existenzminimum. Berücksichtigt man, daß die Minjungpfarrer einen Teil ihres Gehaltes wiederum für die Gemeinde ausgeben, dann wird die finanzielle Notsituation noch deutlicher.

Unter Berücksichtigung dieser Umstände ist die Gemeindetätigkeit der Minjungpfarrer ohne familiäre Hilfe und Unterstützung, vor allem durch Ehefrauen, nicht zu leisten. Die Rolle der Pfarrfrauen in Minjunggemeinden ist genau so wichtig wie die Rolle der Minjungpfarrer. Die Pfarrfrauen kümmern sich nicht nur um die eigene Familie, sondern sie übernehmen auch verschiedene Gemeindeaufgaben, z.B. als Kirchenchor-Mitglied, als Organistin, Lehrerin in der Sonntagsschule, Entwicklerin und Organisatorin verschiedener Kirchenprogramme u.a.. So betrachtet ist die Pfarrarbeit in einer Minjunggemeinde als eine Familienarbeit der Pfarrfamilie zu begreifen. Aus diesem Grund müssen viele Minjungpfarrer neben ihrer Pfarrtätigkeit als Dozenten in Privatschulen, Taxifahrer, Straßenhändler, Bauarbeiter u.a. arbeiten (vgl. Tabelle 12).

⁵⁹³ In: MTSI (Hg.), *Ist Minjung der Messias?*, S. 186.

Tabelle 12: Nebenverdienst der Minjungpfarrer/-innen im Jahr 1994 (N=68)

Quelle des Nebenverdienstes	Anzahl der Pfarrer (absolute Zahlen)	Prozentzahlen (%)
Dozent in Privatschule	3	4,4
Unterrichtsnachhilfe	2	2,9
Körperliche Arbeit	3	4,4
Straßenhandel bzw. Hausieren	1	1,5
Taxifahrer	1	1,5
Arbeit in Organisation	3	4,4
Sonstige	8	11,8
kein Kommentar	47	69,1
Summe	68	100

Quelle: Minjung Theological Study Institute (MTSI), Eine statistische Untersuchung der gegenwärtigen Lage und des Bewußtseins der Minjunggemeinden, 1995.⁵⁹⁴

Da der Haushalt der Pfarrerrfamilien trotz des Nebenverdienstes der Pfarrer nicht ausreichend ist, muß mehr als die Hälfte der Frauen von Minjungpfarrern auch arbeiten (vgl. Tabelle 13).

Tabelle 13: Berufstätigkeit der Ehefrauen von Minjungpfarrer in 1994 (N=68)

Berufstätigkeit	Anzahl der Ehefrauen von Minjungpfarrern (absolute Zahlen)	Prozentzahlen (%)
Lehrerin	3	4,4
Beschäftigung in Organisationen	7	10,3
Beschäftigung in Missionsorganisation	6	8,8
Heimarbeit	2	2,9
Eigenes kleines Geschäft	3	4,4
Straßenhandel bzw. Hausieren	4	5,9
Sonstige	14	20,6
Keine Angabe (ohne Berufstätigkeit)	29	42,6
Summe	68	100

Quelle: Minjung Theological Study Institute (MTSI), Eine statistische Untersuchung der gegenwärtigen Lage und des Bewußtseins der Minjunggemeinden, 1995.⁵⁹⁵

⁵⁹⁴ Ebd.

⁵⁹⁵ A.a.O., S. 187.

V.2.2. Struktur, Verwaltung und finanzielle Situation der Minjunggemeinden

Eine Analyse von Struktur, Verwaltung und finanzieller Situation der Minjunggemeinden bedarf vorab eines Blickes auf das Verhältnis der Minjunggemeinden zu den etablierten Kirchengemeinden: Die Minjunggemeinden erhalten zuweilen finanzielle und auch theologische Unterstützung von traditionellen Kirchengemeinden, wenn diese mit der Idee der Minjunggemeinden sympathisieren. Minjunggemeinden, die progressiven Denominationen wie z.B. der PROK oder der Methodistischen Kirche angehören, werden im allgemeinen unterstützt, wohingegen andere, die konservativen Denominationen wie z.B. der Holy Church angehören, kaum oder keine Unterstützung erhalten und theologisch reglementiert werden. Die Situation der PCK-Minjunggemeinden läßt sich kaum verallgemeinert beschreiben, da die Unterstützungsmaßnahmen der Denomination je nach Gemeinde unterschiedlich sind. Es läßt sich allerdings sagen, daß sich die Unterstützung seit Anfang 90er Jahre tendenziell verstärkt.

Die Minjunggemeinden gleichen die Unterschiede in der Unterstützung, die sie von ihren Denominationen erhalten, untereinander aus: Im Rahmen der *Hanminyon* (Vereinigung der Minjunggemeindebewegung Koreas) werden die von den konservativen Kirchen benachteiligten und geschwächten Gemeinden von den stärkeren Minjunggemeinden ungeachtet ihrer Denominationszugehörigkeit unterstützt.

Im folgenden gehe ich nun zunächst auf die Struktur und die Verwaltung ein (V.2.2.1.) und dann auf die finanzielle Situation der Minjunggemeinden (V.2.2.2.).

V.2.2.1. Struktur und Verwaltung der Minjunggemeinden

Obwohl die Minjunggemeinden und die traditionellen Kirchengemeinden unterschiedliche Ziele verfolgen, unterscheiden sie sich in ihrem strukturellen Aufbau und in der Organisation ihrer Verwaltung kaum voneinander; auch die Minjunggemeinden haben unterschiedliche, regional bedingte Schwerpunktsetzungen vorgenommen.

Die Struktur der traditionellen Kirchengemeinden setzt sich aus hierarchisch gestuften Gremien zusammen: dem Gemeinderat, der Gemeindeversammlung, dem Finanz-, Missions-, Erziehungskomitee und dem Komitee für den Gottesdienst, deren Funktionen und Aufgaben im folgenden dargelegt werden:

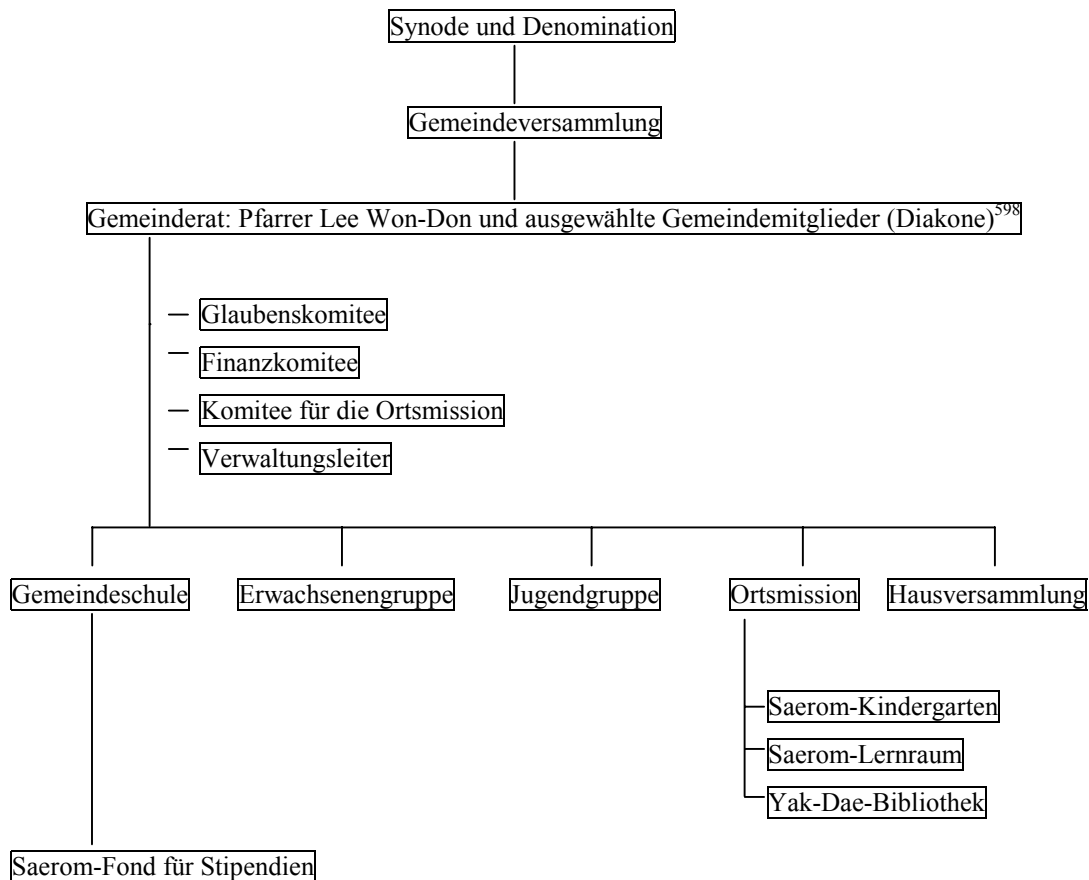
- 1) Gemeinderat: Mitglieder des Gemeinderats sind Pfarrer/ -innen und Vorstände. Sie sind insbesondere für die Tätigkeit und Entwicklung der Gemeinde zuständig. Wichtige Beschlüsse der Gemeinde werden durch sie gefaßt.

- 2) Gemeindeversammlung: Sie besteht aus den getauften und eingeschriebenen Gemeindegliedern.⁵⁹⁶ Ihre Teilnehmer haben Abstimmungsrechte über die Beschlüsse des Gemeinderats. Das heißt, daß sie dessen Beschlüssen zustimmen, ihnen aber auch widersprechen können. Allerdings kommen solche Widersprüche in der Praxis selten vor.
- 3) Finanzkomitee: Das Finanzkomitee verwaltet die gesamten Finanzen, insbesondere die Einnahmen und Ausgaben der Gemeinde. Oberste Priorität ist, die Gemeinde finanziell stabil zu halten. So hat dieses Komitee die Funktion, Ausgaben der Gemeinde zu kontrollieren und möglichst viele Spenden einzuwerben. Dabei gilt der finanziellen Sicherung des Kirchenbaus besondere Beachtung.
- 4) Missionskomitee: Die gesamten Missionstätigkeiten der Gemeinde werden vom Missionskomitee verwaltet und geplant. Es ist vor allem zuständig für die Entwicklung der effektiven Missionsprogramme und -strategien und auch ihrer konkreten Praxis. Allgemein verhält es sich so: Je stärker eine Gemeinde am Wachstum orientiert ist, desto wichtiger ist die Funktion des Missionskomitees in der Gemeinde.
- 5) Erziehungskomitee: Religionspädagogische Programme für die Gemeindeglieder werden von diesem Komitee geleitet. Das Erziehungskomitee bildet je nach Zielorientierung und Alter verschiedene Gruppe bzw. Abteilungen, z.B. eine Gruppe für die Bibelarbeit, die Sonntagsschule für Grundschüler, die Schüler- und Studentengruppe sowie die Erwachsenengruppe u.a..
- 6) Komitee für den Gottesdienst: Das Gottesdienstkomitee beschäftigt sich mit allen kirchlichen Tätigkeiten, die sich auf den Gottesdienst beziehen. Seine Mitglieder bereiten verschiedene Gottesdienste, z.B. den Sonntagsgottesdienst, Festgottesdienste, sowie spezielle andere Gottesdienste u.a. vor, die sie auch leiten. Leiter dieser Abteilung ist in der Regel der Gemeindepfarrer bzw. die -pfarrerin. Die übrigen Mitglieder sollen dem Pfarrer dienlich sein, damit die Gottesdienste erfolgreich zelebriert werden können. Zum Beispiel empfangen sie am Sonntagsgottesdienst Besucher und verteilen ihnen „Chubo“ (wörtlich: „Wocheninformation“), in der die Abfolge des Gottesdienstes, Informationen über die Gemeinde, wichtige Nachrichten über die Gemeinde und ihre Mitglieder, Spendernamen u.a. enthalten sind.

⁵⁹⁶ In koreanischen Kirchengemeinden gibt es verschiedene Statusgruppen von Mitgliedern: 1) Mitglieder, die in der eigenen oder in einer anderen Gemeinde getauft, aber noch nicht in der eigenen Gemeinde registriert sind; 2) Mitglieder, die noch nicht getauft, aber registriert sind; 3) getaufte und registrierte Mitglieder. Alle werden in der Praxis dann als Gemeindeglieder betrachtet, wenn sie zumindest die Gemeinde besuchen. Einzelne Christen sind sogar in zwei oder mehreren Gemeinden registriert. Auf diesen Kontext nehmen die in den koreanischen Kirchen gebräuchlichen Begriffe der „registrierten“ und der „nicht registrierten“ Gemeindeglieder Bezug, um Mißverständnisse bezüglich der Statusgruppe zu meiden. Eine wichtige Aufgabe der Gemeindepfarrer besteht darin, die noch nicht registrierten Gemeindeglieder zu überzeugen, sich registrieren zu lassen.

Die aufgeführten Komitees sind wiederum in kleinere Gruppierungen untergliedert, die nach Mitgliederzahl, finanzieller Lage, Interessenausrichtungen sowie theologischer Orientierung der Gemeinde jeweils unterschiedlich organisiert sind. Zu ihnen gehören der Kirchenchor, die Evangelisationsgruppe, die zumeist in eine weibliche und männliche aufgeteilt ist, das Komitee für die Ortsmission, die örtliche Gebetsversammlung, die jeweils im Hause der Mitglieder stattfindet, die sozialdienstliche Abteilung u.a..

Am Beispiel der Saerom-Gemeinde in der Stadt Buchun, die Pfarrer Lee Won-Don seit 1986 leitet, soll die Verwaltungsstruktur einer Minjunggemeinde exemplarisch dargestellt werden (vgl. Abbildung 3).

Abbildung 3: Gemeindestruktur der „Saerom-Gemeinde“⁵⁹⁷

⁵⁹⁷ „Sae Rom“ 1992, S. 10.

⁵⁹⁸ Es fällt in der Gemeindestruktur der Sae-Rom-Gemeinde auf, daß es erstens in ihr kein sog. Dangwhoe (oberstes Gremium) gibt, in dem nur Pfarrer und Presbyter Mitglieder sein können, und zweitens Presbyter oder Kwonsa als Mitglieder des Gemeinderates nicht zur Verfügung stehen. Eigentlich sind Presbyter und Kwonsa in koreanischen Kirchengemeinden die wichtigen Mitglieder des Gemeinderates. Es gibt aber auch viele kleine Gemeinden, die wenige Mitglieder haben und daher noch nicht Presbyter oder Kwonsa berufen können, wie die Sae-Rom-Gemeinde und auch viele andere Minjunggemeinden.

In einer Presbyterianischen Kirche als Presbyter ordiniert zu werden, ist deshalb nicht leicht, weil er als Jipsa (Diakon) bereits in seiner Gemeinde nicht nur lang und aktiv tätig sein, sondern auch Hochachtung verdient haben muß. Bei der Auswahl eines Presbyters werden außer den genannten Kriterien in der Praxis auch der Beruf und der materielle Wohlstand des Kandidaten berücksichtigt. Als Jipsa berufen zu werden, ist dagegen deutlich leichter. Das Gemeindemitglied muß vor mehr als einem Jahr vor seiner Berufung als Jipsa getauft und in der Gemeinde tätig gewesen sein. Ein großes Problem in den koreanischen Kirchen ist, daß viele Pfarrer Jipsa ohne besondere Rücksicht auf ihre Bereitschaft und ihre Qualifikation berufen, um ihre Verbundenheit mit der Gemeinde zu stärken und die Gemeinde zu konsolidieren. So ist es nicht selten, daß fast die Hälfte der Mitglieder einer Gemeinde Jipsa sind. Kwonsa werden aus den weiblichen Jipsa ausgewählt, die in der Gemeindetätigkeit bereits lange Erfahrung haben. Daher sind Kwonsa zumeist alte Frauen. Es gibt sie in einer Gemeinde deutlich weniger als Jipsa. Diese Form der Personalberufung kennzeichnet nicht nur die Presbyterianische Kirche, sondern auch viele andere koreanische Kirchen. Allerdings kann in der Methodistischen Kirche – anders als in der Presbyterianischen – auch eine weibliche Jipsa als Presbyter ordiniert oder ein männlicher Jipsa als Kwonsa ausgewählt werden.

Die Leitungsgremien der Saerom-Gemeinde, wie der Gemeinderat, die Gemeindeversammlung u.a. sind kaum von den Leitungsgremien der traditionellen Kirchengemeinden zu unterscheiden; im Hinblick auf die Grundstruktur der Saerom-Gemeinde sind jedoch einige Unterschiede erkennbar. Die Saerom-Gemeinde weist anstelle eines Missionskomitees das „Komitee für Ortsmission“ auf, das in den Saerom-Kindergarten, den Saerom-Lernraum und die Yakdae-Bibliothek untergliedert ist. In ihnen konzentriert sich die Missionstätigkeit der Saerom-Gemeinde speziell auf den Sozialdienst für die Mitbewohner, während die traditionellen Kirchen primär am Gemeindegewachstum ausgerichtet sind. Mit der gleichen Schwerpunktsetzung werden in den Minjunggemeinden diverse Missionsgruppen als Untergruppierungen des Missionkomitees entwickelt; zu nennen sind Selbsthilfegruppen, Kreditgenossenschaften und medizinische Versorgungsdienste für arme und kranke Ortsbewohner u.a. Gerade dies ist ein wichtiges Kennzeichen vieler Minjunggemeinden.⁵⁹⁹

Der wesentliche Unterschied zwischen den Minjunggemeinden und den traditionellen Gemeinden besteht also nicht in der äußeren Strukturform, sondern in der Frage, wie und nach welchem Prinzip die Gemeinde verwaltet wird. Während herkömmliche Kirchen hierarchisch strukturiert sind und autoritär verwaltet werden, haben die Minjunggemeinden das sog. „Minju-Chipchungje“ (wörtlich übersetzt: ein System, das auf die Demokratie konzentriert) als das Grundprinzip der Gemeindestruktur und -verwaltung ausgebildet. Das Minju-Chiptschungje bedeutet nach ihrem Verständnis „ein System, das es ermöglicht, daß alle Gemeindemitglieder an wichtigen Beschlüssen der Gemeinde teilnehmen und sie befolgen können, indem die Forderungen und Meinungen von Unten demokratisch aufgenommen werden.“⁶⁰⁰

Ob eine Minjunggemeinde vom Minjung akzeptiert wird und sein Vertrauen gewinnt, hängt in der Tat davon ab, ob das „Minju-Chiptschungje“ effektiv in die Praxis umgesetzt wird.⁶⁰¹ Die Verwirklichung des „Minju-Chiptschungje“ ist allerdings dann gefährdet,

⁵⁹⁹ Außer der innergemeindlichen Struktur haben die Minjunggemeinden vor allem auch Strukturen für Beziehungen zu anderen Kirchengemeinden ausgebildet, die vor allem ökumenisch geprägt sind. Ein Beispiel ist die bereits erwähnte „*Hanminyon*“ (Vereinigung der Minjunggemeindegewegung Koreas). Die Mitglieder der „*Hanminyon*“ sind je nach ihrer Denominationszugehörigkeit in die verschiedenen Vereinigungen der Minjunggemeinden aufgeteilt, z.B. die Vereinigung der Minjunggemeinden der PCK, die Vereinigung der Minjunggemeinden der PROK u.a. Sie sind auch örtlich unterteilt, z.B. die Vereinigung der Minjunggemeinden in Guro, in Sungnam, in Incheon u.a. Alle Minjunggemeinden arbeiten unabhängig von dieser Zugehörigkeit intensiv mit anderen Ortsorganisationen zusammen.

⁶⁰⁰ Vgl. Forschungsgruppe in Korean Theological Study Institute (FKTSI), *Der Hyunjang und die Tätigkeit der Minjunggemeinden*, S. 793 und Huh Young-Chu, S. 113.

⁶⁰¹ Ein Minjungpfarrer, der in Incheon eine konventionelle Kirchengemeinde zu einer Minjunggemeinde umgewandelt hat, erzählt in diesem Zusammenhang über seine Erfahrung so: „Sobald ich von der Gemeinde berufen wurde, habe ich die vorhandene undemokratische Gemeindeverwaltung reformiert, und durch die Aktivierung des Mitglieder-Komitees die Teilnahme der Gemeindemitglieder an der Gemeindeverwaltung gefördert. So wurde die Gemeinde lebendiger als vorher, und die Position der Arbeiter innerhalb der Gemeinde ist stärker geworden. Dadurch konnte die Gemeinde zur Minjunggemeinde umgewandelt werden.“

wenn sich die Mitglieder einer Gemeinde nicht aktiv und engagiert genug an der Gestaltung des Gemeindelebens beteiligen und der Pfarrer hier allein oder weitgehend die „treibende Kraft“ ist.

Aus diesem Grund soll das Verhältnis zwischen der Selbständigkeit der Laien und der pastoralen Leitung innerhalb der Gemeinde als ein wichtiger Aspekt der Verwaltung betrachtet werden. Zu konstatieren ist in dieser Hinsicht eine Kluft zwischen Theorie bzw. Anspruch und der Praxis in Minjunggemeinden. Dafür ist nach Meinung unzufriedener Gemeindemitglieder eine autoritäre Ausführung des Pfarramtes verantwortlich.

Anhand von zwei Befragungsergebnissen (vgl. Tabelle 14 und Tabelle 15) läßt sich die Einschätzung, die Gemeindemitglieder im Hinblick auf die Verwaltung ihrer Gemeinde abgeben, verdeutlichen.

Tabelle 14: Das Verständnis der Gemeindemitglieder von der Gemeindeleitung (Umfrage von 1988; N=244)

Art der Gemeindeleitung	Anzahl der Nennungen (absolute Zahlen)	Prozentzahlen (%)
Ganze Gemeinde entscheidet	154	63,1
Nur Pfarrer und Vorstände beschließen	67	27,5
Pfarrer entscheidet allein	5	2,0
Kein Kommentar	18	7,4
Summe	244	100

Quelle: Forschungsgruppe in Korean Theological Study Institute (FKTSI), Der Hyunjang und die Tätigkeit der Minjunggemeinden, 1988.⁶⁰²

Tabelle 14 zeigt, daß ein Großteil der Gemeindemitglieder die eigene Gemeindeverwaltung in der Form erlebt, daß die Führungsrolle des Pfarrers eingeschränkt ist und die gesamte Gemeinde an Entscheidungsprozessen partizipiert.

Forschungsgruppe in Korean Theological Study Institute (FKTSI), Der Hyunjang und die Tätigkeit der Minjunggemeinden, S. 793.

⁶⁰² In: *ThD* 1988, Vol. 63, No. 4, S. 794.

Tabelle 15: Die Zufriedenheit der Gemeindemitglieder mit der Gemeindeverwaltung (Umfrage 1994; N=592)

Statement	Anzahl der Nennungen (absolute Zahlen)	Prozentzahlen (%)
Sehr zufrieden	60	10,1
Allgemein zufrieden	276	46,6
Teilweise unzufrieden	164	27,7
sehr unzufrieden	15	2,5
Ich weiß nicht	49	8,3
Keine Angabe	28	4,7
Summe	592	100

Quelle: Minjung Theological Study Institute (MTSI), Eine statistische Untersuchung der gegenwärtigen Lage und des Bewußtseins der Minjunggemeinden, 1995.⁶⁰³

Tabelle 15 zeigt, daß die Minjunggemeindeglieder mit der Gemeindeleitung insgesamt zufrieden sind (56,7 % der Befragten). Vergleicht man diese Statistik mit der von 1988⁶⁰⁴, wonach „sehr zufrieden“ 25,4 % und „allgemein zufrieden“ 49,6 % angaben, ist festzustellen, daß die Zufriedenheit der Minjunggemeindeglieder mit der Gemeindeleitung deutlich zurückgegangen ist. Dies wird vor allem in der Angabe „sehr zufrieden“ noch deutlicher (1988: 25,4 %; 1994: 10,1 %). Im Hinblick auf die jüngste Entwicklung der Minjunggemeinden kann dieses Ergebnis so interpretiert werden, daß die Minjunggemeinden sich zwar weiterhin bemühen, ihren Mitgliedern die Selbstbestimmung zu ermöglichen, aber der Anspruch weniger konsequent als zuvor umgesetzt wurde.

In diesem Punkt divergieren die Ansichten zwischen Minjungpfarrern und Minjungtheologen. Der Minjungtheologe Ahn Byung-Mu stellt die Frage: „Ist die Verwaltungsform der Minjunggemeinden – von ihrer pastoralen Richtung einmal abgesehen – wirklich von der der traditionellen Kirchen zu unterscheiden?“⁶⁰⁵ Ein anderer Theologe namens Kim Sung-Jae kritisiert, daß „sich die Minjungpfarrer nicht mit Minjung identifizieren, sondern das Minjung objektivieren, indem sie die pastorale Rolle betonen“⁶⁰⁶.

Die Minjungpfarrer Jung Sang-Si und Rim Jin-Chul akzeptieren die Forderung der Minjungtheologen, daß das Minjung und nicht der Pfarrer Mittelpunkt der Gemeinde sein soll.⁶⁰⁷ Aber die Kritik, daß die pastorale Führungsrolle in den Händen des Minjungpfarrers

⁶⁰³ In: MTSI (Hg.), Ist Minjung der Messias?, S. 237.

⁶⁰⁴ Forschungsgruppe in Korean Theological Study Institute (FKTSI), Der Hyunjang und die Tätigkeit der Minjunggemeinden, S. 794.

⁶⁰⁵ Protokoll des Symposiums zum Thema „Das Verständnis von Minjunggemeinde und Minjung-Theologie“, S. 885.

⁶⁰⁶ A.a.O., S. 887.

⁶⁰⁷ Vgl. a.a.O., S. 885ff.

liege, wird entschieden zurückgewiesen. Daß die Minjungpfarrer eine zeitweilige Führungsrolle annehmen müssen, habe einen pädagogischen Grund. Da die Minjungpfarrer das Minjung nicht idealisieren wollen, sondern von der Realität ausgehen müssen, daß das – nicht nur von äußerlichen, sondern auch von psychischen Zwängen – unterdrückte Minjung zunächst ohne innere Selbständigkeit sei, werde eine Erziehung zum selbstbewußten Verhalten und eigenständigen Denken unter Leitung eines Minjungpfarrers notwendig⁶⁰⁸, um das Minjung zum pastoralen Dienst zu befähigen.

V.2.2.2. Die finanzielle Lage der Minjunggemeinden

Die Mehrheit der Minjunggemeinden sind in Armenvierteln und neben Industriezentren (vgl. Tabelle 8 in Kap. IV.1) angesiedelt. Bei mehr als 80 % der Minjunggemeinden liegt die Zahl der Mitglieder, die regelmäßig die Gemeinde besuchen, in 1994 deutlich unter 30, und zwar unabhängig vom Gründungsjahr der Gemeinde (vgl. Tabelle 10 in Kap. IV.2.2.). Angesichts der Tatsache, daß die finanzielle Lage einer Kirchengemeinde in Korea durchaus vom sozialen Status der Mitglieder und der Mitgliederzahl insgesamt abhängig ist, sind finanzielle Schwierigkeiten der Minjunggemeinden bereits an dieser Stelle zu vermuten. Diese Vermutung wird bestätigt mit Blick auf eine statistische Untersuchung des Minjung Theological Study Institute (MTSI) aus dem Jahr 1994, derzufolge sich die Familien, die in Minjunggemeinden teilnehmen, durchschnittlich aus vier Personen zusammensetzen, und das Familieneinkommen von 64,8 % der Gemeindemitglieder bei weniger als 1 000 000 Won (ca.1500 DM) im Monat liegt.⁶⁰⁹ Vergleicht man diese Statistik mit der Angabe vom „Allgemeinen Arbeiterverein Koreas“, derzufolge 1994 eine vierköpfige Arbeiterfamilie pro Monat mindestens 1 376 327 Won für den Lebensunterhalt benötigte, ist festzustellen, daß die Mehrheit der Mitglieder von Minjunggemeinden unter dem Existenzminimum lebt. Das bedeutet, daß sie für die Erhaltung und die Missionstätigkeit der Gemeinde nicht ausreichend spenden können. Am Beispiel der finanziellen Lage der Saerom-Gemeinde lassen sich die finanziellen Verhältnisse von Minjunggemeinden darstellen.

⁶⁰⁸ Vgl. zum „Bankiers-Konzept“ der Erziehung in: Freire 1991, S. 58.

⁶⁰⁹ Minjung Theological Study Institute (MTSI), Eine statistische Untersuchung der gegenwärtigen Lage und des Bewußtseins der Minjunggemeinden, S. 223 und 226.

Tabelle 16: Der Etat der Saerom-Gemeinde im Jahr 1995

<i>Einnahmen</i>			<i>Ausgaben</i>	
<i>Titel</i>		<i>Won</i>	<i>Titel</i>	<i>Won</i>
„Versprochene monatliche Spende“ ⁶¹⁰		500 000	Monatsgehalt für Pfarrer	400 000
			Bürokräft	80 000
Dankspenden		50 000	Gottesdienste	30 000
			Bildungsmission	50 000
Spenden für die Mission		150 000	Für Glückwunsch- und Beileidsbekundungen	30 000
			Vewaltungskosten	60 000
Spenden für den Neubau der Gemeinde	Gemeindemitglieder	50 000	Beiträge für die PCK (Tonghap), „Hanminyon“ und den Minjunggemeindeverein der PCK	50 000
	Komitee für Ortsmission	150 000		
	Außen	100 000	Sparen für den Neubau der Gemeinde	300 000
Monatseinnahmen		1 000 000	Monatsausgaben	1 000 000
Jahreseinnahmen		12 000 000	Jahresausgaben	12 000 000

Quelle: „Saerom“ 1995. Eine Materialsammlung für die Jubelfeier der 9 Jahre langen Ortsmission von Saerom Gemeinde, Buchon 1995, S. 12.

Aus dieser Tabelle geht hervor daß die Saerom-Gemeinde mit nur 1 000 000 Won (ca.1500 DM) pro Monat für ihre Erhaltung und ihre Missionstätigkeiten auskommen muß. Dabei fällt auch auf, daß sie eine nicht nachvollziehbar geringe Summe in die Mission investiert hat: Für die Bildungsmission wurden 5% und für Glückwunsch- und Beileidsbekundungen 3 % vom gesamten Etat ausgegeben. Angesichts der Tatsache, daß die Saerom-Gemeinde eine der bekanntesten Minjunggemeinden ist, die zahlreiche Missionsprogramme entwickelt und durch ihre aktive Missionstätigkeit bereits große Anerkennung bei den Ortsbewohner erlangt hat, ist diese Angabe unverständlich. Darüber läßt sich viel spekulieren, aber, wie aus der Tabelle hervorgeht, ist unbestritten, daß der Anteil des Pfarrergehalts (40 %) und der für den Neubau von Gemeindegebäuden (30 %) im Verhältnis zur gesamten Ausgabe der Gemeinde sehr hoch ist. Daß eine Kirchengemeinde in Korea aus strukturellen Gründen auf Pfarrer schlecht verzichten kann, ist ein großes Problem vor allem für alle

⁶¹⁰ Das ist eine spezielle Spendenform in den koreanischen Kirchen. Gemeindemitglieder müssen bzw. sollen ihrer Gemeinde schriftlich vorlegen, wieviel sie für ihre Gemeinde monatlich spenden möchten. Diese Spendenform war ursprünglich für die Gemeindemitglieder gedacht, die kein regelmäßiges Einkommen haben und daher nicht den Zehnten opfern können. In positiven Sinne soll sie für die Aufstellung des Gemeinde-Jahresetats behilflich sein. Allerdings wird sie in der Praxis häufig mißbraucht.

kleine Gemeinden. Dies gilt auch ohne Ausnahme für die Minjunggemeinden, obwohl ihre Pfarrer anders als die Pfarrer in den traditionellen Kirchengemeinden höchst bescheidene Gehaltsansprüche haben. Ein weiteres finanzielles Problem bezieht sich darauf, daß viele Minjunggemeinden keine eigenen Gemeindegebäude haben, und daher Miete zahlen müssen, oder – wie im Fall der Saerom-Gemeinde – für den Neubau der Gemeindegebäude einen Großteil von ihrem Etat ausgeben. Die folgende Tabelle zeigt, wieviele Minjunggemeinden eigene Gemeindegebäude haben.

Tabelle 17: Gemeindegebäude von Minjunggemeinden im Jahr 1994 (N=68)

	Anzahl der Gemeinden (absolute Zahlen)	Prozentzahlen (%)
Eigentum der Gemeinde	20	29,4
Unbefristetes Mietverhältnis	14	20,6
Monatsmiete	25	36,8
Illegale Nutzung von Gebäuden	4	5,9
Nutzung eines Familienhauses	1	1,5
Sonstiges	4	5,9
Summe	68	100

Quelle: Minjung Theological Study Institute (MTSI), Eine statistische Untersuchung der gegenwärtigen Lage und des Bewußtseins der Minjunggemeinden, 1995.⁶¹¹

Tabelle 17 zufolge besaßen 1994 29,4 % der befragten 68 Minjunggemeinden eigene Gemeindegebäude, für die sie keine Miete zahlen brauchen. Die Mehrheit der übrigen Minjunggemeinden (57,4 %) mußten hingegen monatlich bzw. unbefristet Miete zahlen. Im übrigen gab es trotz der verbesserten sozialen und wirtschaftlichen Lage noch 4 Minjunggemeinden (5,9 %) in Korea mit illegal aus Zelten und Schalbrettern errichteten Gebäuden, denen von staatlicher Seite aus der Abriß drohte. Diese Gemeinden zählen zweifellos zu den ärmsten unter den Minjunggemeinden.

Wenn man berücksichtigt, daß Minjunggemeinden sich generell mit einer schlechten finanziellen Lage auseinandersetzen müssen, dann ist hervorzuheben, daß fast 30 % der Minjunggemeinden eigene Gemeindegebäude haben oder haben konnten. Allerdings muß in diesem Zusammenhang deutlich gemacht werden, daß es sich bei jenen Gemeinden meistens nur um kleine und baufällige Gemeindegebäude handelt. So planen viele Gemeinden für die Zukunft die Errichtung eigener Gebäude, was allerdings langfristige finanzielle Vorbereitungen, wie das Sammeln von Spenden, voraussetzt. Der folgenden Statistik (Tabelle 18) ist zu entnehmen, wieviel Spenden Minjunggemeinden tatsächlich für den Gemeindebau sammeln.

⁶¹¹ In: MTSI (Hg.), *Ist Minjung der Messias?*, S. 173.

Tabelle 18: Die Zahl der Minjunggemeinden, die im Jahr 1994 für den Kirchenbau Spenden sammelten

	Anzahl der Gemeinden (absolute Zahlen)	Prozentzahlen (%)
Ja	20	29,4
Nein	47	69,1
keine Angabe	1	1,5
Summel	68	100

Quelle: Minjung Theological Study Institute (MTSI), Eine statistische Untersuchung der gegenwärtigen Lage und des Bewußtseins der Minjunggemeinden, 1995.⁶¹²

Demnach sammeln lediglich 29,4 % der befragten 68 Minjunggemeinden Spenden speziell für den Kirchenbau. Angesichts der bestehenden Notwendigkeit ist diese Prozentzahl als gering einzuschätzen. Viele Mitglieder der Minjunggemeinden können aber keine Spendengelder zur Verfügung stellen, was sich nicht nur auf Kirchbauprojekte, sondern auf sämtliche Gemeindetätigkeiten auswirkt. Viele Minjunggemeinden sind deshalb auf finanzielle Unterstützung angewiesen, die nicht aus dem Kreis der eigenen Gemeindemitglieder stammt.

Welchen Jahreshaushalt eine Minjunggemeinde für ihre finanzielle Selbständigkeit benötigt, ist je nach der Zahl ihrer Mitglieder und nach ihren Missionsprogrammen unterschiedlich. Tabelle 19 zeigt, daß über 50 % der Minjunggemeinden für ihre finanzielle Selbständigkeit ca. 200 000 000 – 300 000 000 Won pro Jahr benötigen – eine im koreanischen Kontext keineswegs geringe Summe für eine Gemeinde, die etwa 50 Personen umfaßt. Allerdings muß hier betont werden, daß die Mehrheit der Minjunggemeinden den Großteil ihres Einkommens anders als die traditionellen Kirchen nicht für ihr Bestehen, sondern für die Minjungmission, insbesondere für die Ortsmission ausgeben. In diesem Zusammenhang behaupten viele Minjungpfarrer, daß die Mehrheit der Minjunggemeinden eigentlich finanziell selbständig sein kann, wenn sie ihre Finanzen nicht für die Minjungmission als ihrer speziellen Aufgabe ausgeben würden.⁶¹³

⁶¹² Ebd.

⁶¹³ A.a.O., S. 177.

Tabelle 19: Die notwendigen Jahreseinkünfte von Minjunggemeinden für ihre finanzielle Selbstständigkeit im Jahr 1994

Notwendige Einkünfte in Won	Anzahl der Gemeinden (absolute Zahlen)	Prozentzahlen (%)
10 000 000 - 15 000 000	9	13,2
16 000 000 - 21 000 000	20	29,4
22 000 000 - 27 000 000	15	22,1
28 000 000 - 33 000 000	12	17,6
33 000 000 - 38 000 000	3	4,4
über 39 000 000	7	10,3
keine Angabe	2	2,9
Summe	68	100

Quelle: Minjung Theological Study Institute (MTSI), Eine statistische Untersuchung der gegenwärtigen Lage und des Bewußtseins der Minjunggemeinden, 1995.⁶¹⁴

In welchem Maß die Minjunggemeinden tatsächlich Finanzhilfe von außen erhalten, zeigt die folgende Tabelle 20.

Tabelle 20: Anteile der finanziellen Unterstützung, die Minjunggemeinden (N=68) im 1994 von Außen erhalten haben (Angaben in absoluten Zahlen, Prozentzahlen in Klammern)

Anteile der Unterstützung in Prozentzahlen	Mitgliederzahlen							
	bis 9	10-19	20-29	30-39	40-59	über 60	Keine Angaben	Summe (Spalte)
Bis 9 %		1(14,3)	2(28,6)	1(14,3)	3 (42,9)			7(10,3)
10-19 %		2(28,6)	2(28,6)	2(28,6)	1 (14,3)			7(10,3)
20-29 %		1(8,3)	3(25)	3(25)	4 (33,3)	1(8,3)		12(17,6)
30-39 %		1(16,7)	1(16,7)	3(50)	1 (16,7)			6(8,8)
40-49 %		2(22,2)	5(55,6)	1(11,1)			1(11,1)	9(13,2)
Über 50 %	1(11,1)	2(22,2)	3 (33,3)	2(22,2)	1(11,1)			9(13,2)
Ohne Unterstützung		1(6,3)	1(6,3)	7(43,8)	3(18,8)	4(25)		16(23,5)
Keine Angaben			1 (50)		1(50)			2(2,9)
Summe (Zeile)	1(1,5)	10(14,7)	18(26,5)	19(27,9)	14(20,6)	5(7,4)	1(1,5)	68(100)

Quelle: Minjung Theological Study Institute (MTSI), Eine statistische Untersuchung der gegenwärtigen Lage und des Bewußtseins der Minjunggemeinden, 1995.⁶¹⁵

⁶¹⁴ A.a.O., S. 178.

⁶¹⁵ A.a.O., S. 177.

Anhand der Tabelle 20 ist zu erkennen, daß nur 23,5 % der befragten Minjunggemeinden keine finanzielle Unterstützung von Geldgebern außerhalb der eigenen Gemeinde 1994 bekommen haben. Allerdings läßt die Statistik nicht erkennen, ob z.B. jene Gemeinden schlichtweg keine Unterstützung erhalten oder ob sie aus ideologischen Gründen auf jede Unterstützung bewußt verzichten. Auf jeden Fall ist deutlich, daß mehr als 72 % der Minjunggemeinden unterstützt wurden. Darunter bekamen 38,2 % der Befragten finanzielle Unterstützung von außen, die weniger als 30 % der von ihnen benötigten Summe entspricht. Und 35,2 % der Befragten wurden von außen mit mehr als 30 % der von ihnen benötigten Summe unterstützt.

Unter den Minjunggemeinden, die von außen weniger als 10 % ihres Etats bekamen, hatten 49,2 % weniger und 57,1 % der Befragten mehr als 30 Mitglieder. Unter den Minjunggemeinden, die von außen zu 20 bis 30 % finanziert wurden, hatten 32,3 % weniger und 67,3 % der Befragten mehr als 30 Mitglieder. Auch unter den Minjunggemeinden, die mehr als 50 % der von ihnen benötigten Summe bekamen, hatten 66,6 % weniger und 33,3 % mehr als 30 Mitglieder. Dieses Ergebnis macht klar, daß die Zahl der Gemeindemitglieder und das Maß der finanzielle Unterstützung mindestens im Fall der Minjunggemeinden nicht direkt aufeinander bezogen werden können. Der Umstand, daß Gemeinden mit wenigen Mitgliedern relativ viel und – umgekehrt – Gemeinden mit vielen Mitgliedern wenig finanzielle Unterstützung erhalten, ist im kirchlichen Kontext Koreas als ungewöhnlich zu bezeichnen. Das hat sicherlich damit zu tun, daß die Minjunggemeinden ihre Gemeindetätigkeiten, vor allem viele ihrer Missionsprogramme, unabhängig von ihrer finanzielle Lage durchführen wollen, während die traditionellen Kirchengemeinden ihre Gemeindetätigkeit und ihren Gemeindehaushalt an ihrer finanziellen Lage ausrichten. Insgesamt ist festzuhalten, daß diese Statistik deutlich die Abhängigkeit von finanzieller Unterstützung bei der Mehrheit der Minjunggemeinden ausweist. Die folgende Tabelle 21 gibt Antwort auf die Frage nach den Quellen dieser Unterstützung.

Tabelle 21: Hauptquellen der finanziellen Unterstützung für Minjunggemeinden im Jahr 1994 (N=68)

Finanzierungsquellen	Anzahl der Gemeinden (absolute Zahlen)	Prozentzahlen (%)
Traditionell organisierte Gemeinden	34	50
Soziale Organisationen	1	1,5
Privatpersonen	10	14,7
Sonstige	11	16,2
Keine Angabe	12	17,6
Summe	68	100

Quelle: Minjung Theological Study Institute (MTSI), Eine statistische Untersuchung der gegenwärtigen Lage und des Bewußtseins der Minjunggemeinden, 1995.⁶¹⁶

Tabelle 21 zeigt, daß traditionell organisierte Kirchengemeinden für 50 %, verschiedene soziale Organisationen für 1,5 % und Privatpersonen für 14,7 % der befragten Minjunggemeinden 1994 die wesentliche finanzielle Quelle darstellten.⁶¹⁷ Dabei ist auf den ersten Blick erstaunlich, daß so viele Minjunggemeinden von den traditionellen Kirchengemeinden finanzielle Hilfen erhalten, obwohl beide Kirchenformen in einem Spannungsverhältnis stehen. Zieht man allerdings den Umstand in Betracht, daß jede Minjunggemeinden jeweils einer Denomination angehört, die meistens über große Vermögen verfügen, dann ist die finanzielle Unterstützung, welche die traditionell organisierten Kirchen leisten, als eher gering einzuschätzen.⁶¹⁸

Zusammenfassend ist festzuhalten, daß die Mehrheit der Minjunggemeinden unter enormen finanziellen Schwierigkeiten leidet, so daß sie auf Unterstützung von außen angewiesen ist. Eine Lösung dieser finanziellen Problematik bestünde zum einen in einer Steigerung des Gemeindegewachstums bzw. in der Werbung von finanzkräftigen Mitgliedern;

⁶¹⁶ A.a.O., S. 178.

⁶¹⁷ Vergleicht man die Tabellen 20 und 21 miteinander, ist ein vermeintlicher Widerspruch zu entdecken: Gemäß Tabelle 20 bekommen 16 von 68 befragten Minjunggemeinden keine finanzielle Unterstützung von außen, in der Tabelle 21 fehlt aber diese Kategorie. Meinen Untersuchungen zufolge gehören die 12 Minjunggemeinden, die in Tabelle 21 die Kategorie „kein Kommentar“ angaben, keineswegs alle zu jenen, die keine Unterstützung von außen bekommen.

⁶¹⁸ Nach der statistischen Untersuchung des Minjung Theological Study Institute (MTSI) aus dem Jahr 1994 gaben 3 von 68 befragten Minjunggemeinden ihre beweglichen Vermögenswerte mit mehr als 200 000 000 Won (ca. 35 000 DM) an und 15 Gemeinden mit mehr als 100 000 000 Won. A.a.O., S. 174. Was das unbewegliche Vermögen der 14 Minjunggemeinden anbelangt, das mehr als 1000 000 000 Won beträgt, kann man den Eindruck gewinnen, daß sie nicht als „arme Gemeinden“ bezeichnet werden dürfen. Allerdings muß in diesem Zusammenhang darauf hingewiesen werden, daß die Werte der Gemeindegebäude darin mit eingerechnet sind und die Summe von 1000 000 000 Won in Korea nur dem Wert von einem durchschnittlichen Familienhaus entspricht und schließlich die 3 bzw. 14 Gemeinden deutlich Minderheiten der gesamten Minjunggemeinden bilden. So gesehen sind die beweglichen und unbeweglichen Vermögen der Minjunggemeinden keineswegs als große Vermögen zu bezeichnen.

zum anderen ließe sich durch eine Intensivierung der Zusammenarbeit mit den traditionellen Kirchengemeinden weitere finanzielle Unterstützung sichern.

V.2.3. Gottesdienst der Minjunggemeinden

Das Wort „Gottesdienst“ ist eine Übersetzung des lateinischen Wortes „cultus“. Die Definition und Form des Gottesdienstes wurde je nach Ort und Epoche – ob im AT oder NT – unterschiedlich verstanden und ausgedrückt.⁶¹⁹ Ungeachtet seiner theologischen Deutung kann der Gottesdienst als ein Ritual verstanden werden, in dem sich der Konsens der feiernden Gemeinde zur Darstellung bringt.⁶²⁰ Christlicher Gottesdienst realisiert aus der Sicht der Gemeinde Kommunikation zwischen Mensch und Gott und konstituiert auf symbolischer Ebene für die Teilnehmenden eine neue Wirklichkeit.⁶²¹

Die Minjunggemeinden bemühen sich darum, in der Orientierung an einem minjung-spezifischen Jesusverständnis eine eigene Gottesdienstkultur zu schaffen. Der Gottesdienst, wie er in den urchristlichen Gemeinden zelebriert wurde, hat für die Minjunggemeinden Vorbildcharakter (Apg 2:42: „Sie bleiben aber beständig in der Lehre der Apostel, in der Gemeinschaft und im Brotbrechen und im Gebet.“). Sie stellen das Gemeinschaftsprinzip in den Vordergrund, das in den gottesdienstlichen Tätigkeiten zum Ausdruck kommt. So wird im Gottesdienst nicht nur Reife des individuellen Glaubens, sondern vielmehr die Feier der Gemeinschaft – und dabei nicht der individuelle, sondern der gemeinschaftliche Dank an Gott – betont.⁶²² Andere Bestandteile des Gottesdienstes, wie der Dank für das Evangelium, das Bekenntnis, die Verherrlichung, die Buße und das Bekenntnis werden ebenfalls berücksichtigt.

In den Minjunggemeinden werden wie in den traditionellen Kirchen auch die allsonntäglichen Gottesdienste, die Mittwochgottesdienste⁶²³ und die als wichtig erachteten Festgottesdienste im Rahmen des Kirchenjahres gefeiert. Es werden aber auch Gottesdienste abgehalten bei Ereignissen, die in der koreanischen Tradition verankert sind, zum Beispiel der Chusuk-Gottesdienst und der Dano-Gottesdienst (ein traditionelles Fest der koreanischen Bauern). Daneben werden Gottesdienste gefeiert, in denen bestimmte Ereignisse aus dem Gemeindealltag thematisiert werden (z.B. spezielle Gottesdienste für Arbeiter oder für po-

⁶¹⁹ Vgl. Mowinkel, S. 1751-1789.

⁶²⁰ Vgl. Rössler, S. 407.

⁶²¹ Vgl. dazu ausführlich Daiber u.a. 1978, S. 17ff.

⁶²² Vgl. Huh Young-Chu, S. 113.

⁶²³ In der Gründungsphase mußten viele Minjunggemeinden auf den Mittwochgottesdienst verzichten, da Minjungpfarrer aufgrund ihrer sozialen Aktivität dafür wenig Zeit hatten und zu wenig Gemeindemitglieder an dem Gottesdienst teilnahmen. Heute feiern sie aber den Mittwochgottesdienst in zunehmendem Maße.

litisch Inhaftierte und ihre Familien) oder Ereignisse, die in der Geschichte des koreanischen Volkes eine Rolle gespielt haben. Zu nennen wäre etwa der Gottesdienst zum Gedenken an die Befreiung Koreas von der japanischen Besetzung am 15. August oder der Gottesdienst zum Gedenken an den Kwangju-Aufstand u.a.

Betrachtet man die Form der allsonntäglichen Gottesdienste von Minjunggemeinden, so findet man kaum große Unterschiede zu den formalen Bestandteilen des Gottesdienstes der traditionellen Kirchen (siehe Anhang II).⁶²⁴ Aber die Minjunggemeinden bemühen sich um eine eigene Form, diese Elemente im Gottesdienst zu realisieren, und zwar dadurch, daß sie Gelegenheit bieten, gemeinsame Gebetssätze sowie abwechselnde Lesungen zu formulieren. Des weiteren sollen Meditationen über das Gotteswort sowie ein gegenseitiger Austausch über die alltäglichen Lebenserfahrungen ermöglicht werden. Vor allem soll aber eine neue Form des Predigens eingeführt werden, die durch einen Dialog zwischen Pfarrer und der Gemeinde gekennzeichnet ist. Schließlich sollen in den Gottesdiensten auch traditionelle Gepflogenheiten aufgenommen werden, etwa der Gebrauch von Kultgegenständen.

Im folgenden werden einzelne Gottesdienstelemente in ihrer für Minjunggemeinden typischen Realisation vorgestellt, und zwar das Glaubensbekenntnis (V.2.3.1.), die Predigt (V.2.3.2.) und kirchliche Zeremonien (V.2.3.3.).

V.2.3.1. Glaubensbekenntnis

Das Glaubensbekenntnis besteht nicht nur in einem formalen Aufsagen des Apostolikums, wie es in den traditionell organisierten Gemeinden der Fall ist, sondern es werden neue, im Erfahrungszusammenhang der Mitglieder geschaffene Bekenntnissätze angewandt.⁶²⁵ Unter diese Bekenntnissätzen werden Gebetssätze, Lesungen und ein Sündenbekenntnis subsumiert.⁶²⁶ Darin bringt sich das Bemühen der Minjunggemeinden zum Ausdruck, das Gemeinschaftsbewußtsein zu entwickeln.

V.2.3.2. Predigt

Während die Prediger in den traditionellen Kirchen den Predigttext selbst auswählen und bestimmte Vortragsformen so gestalten, daß die Zuhörer die Predigt passiv aufnehmen, bevorzugen Minjungpfarrer eine Art „Dialog-Predigt“, in der die Gemeindemitglieder pro-

⁶²⁴ Die Form des Gottesdienstes wird im Falle der Presbyterianischen, der Methodisten- und der Heiligen Kirche, den drei großen Denominationen Koreas, gesetzlich vorgeschrieben.

⁶²⁵ Vgl. Forschungsgruppe in Korean Theological Study Institute (FKTSI), Der Hyunjang und die Tätigkeit der Minjunggemeinden, S. 800.

⁶²⁶ Z.B. werden in der Sinmyung-Gemeinde die vom Gottesdienstkomitee gemeinsam abgefaßten Gebetssätze im Gottesdienst gebraucht. In der Chingu-Gemeinde wird statt des Apostolikums das Lied Marias (Lk 1,43-55) verwendet. Vgl. Huh Young-Chu, S. 113.

duktiv am Predigtgeschehen beteiligt werden, indem sie Fragen stellen, Diskussionen anregen, Kritik oder Anregungen einbringen können. In der Praxis realisiert sich diese Methode allerdings nicht sehr häufig - viele Zuhörer reagieren passiv, so daß ein Dialog im eigentlichen Sinne nicht zustande kommt.⁶²⁷

Was die Inhalte der Predigt anbelangt, sind Predigten in den Minjunggemeinden seit ihrer Gründung bis zur Gegenwart unverändert sozialkritisch und reformorientiert geprägt. So werden religiöse Fragen, vor allem die seelischen Probleme einzelner, in den Predigten nur wenig thematisiert. Einige Minjungpfarrer stehen dieser Situation selbstkritisch gegenüber und vertreten in jüngerer Zeit die Auffassung, daß ihr allein sozialkritisch orientierter Predigtstil auf das Gemeindegewachstum negative Auswirkungen hatte. In diesem Kreis werden die Stimmen immer lauter, daß eine Richtungsänderung der Predigtinhalte in den Minjunggemeinden notwendig ist. Welche Richtungsänderungen nach Ansicht von Minjungpfarrern vorgenommen werden sollten, zeigt Tabelle 22.

Tabelle 22: Der Wandel von Predigtinhalten bei Minjungpfarrern im Jahr 1994 (N=68)

Wie sind die Inhalte Ihrer Predigten zu beschreiben?	Anzahl der Nennungen (absolute Zahlen)	Prozentzahlen (%)
Wandel von sozialkritischen zu religiösen Inhalten	10	14,7
Sozialkritische Predigt mit religiösen Akzenten	38	55,9
Konsequent sozialkritische Inhalte	4	5,9
Wandel von religiösen zu sozialkritischen Inhalten	0	0
Religiöse Predigt mit sozialkritischen Akzenten	11	16,2
Konsequent religiöse Inhalte	1	1,5
keine Angabe	4	5,9
Summe	68	100

Quelle: Minjung Theological Study Institute (MTSI), Eine statistische Untersuchung der gegenwärtigen Lage und des Bewußtseins der Minjunggemeinden, 1995.⁶²⁸

Diese Statistik (Tabelle 22) zeigt, daß Predigten von Minjungpfarrern bisher überwiegend sozialkritisch geprägt waren (76,5 %). Dagegen antworteten nur 17,7 % der Befragten, daß sie die religiöse Frage in ihren Predigten für besonders wichtig halten. Allerdings weist die Statistik auch daraufhin, daß viele Minjungpfarrer heute die soziale und religiöse Frage in ihren Predigten einander ergänzend thematisieren wollen. Für 55,9 % der Minjungpfarrer galt 1994, daß sie die ihre Predigtpraxis, die früher nur um die „soziale Frage“ zentriert war, um den religiösen Aspekt ergänzen wollen.

⁶²⁷ Im Fall des Gottesdienstes in der Na-Sum Gemeinde, die ich selbst besucht hatte, beteiligte sich nur ein Gemeindeglied aktiv an der Predigt. Alle anderen schwiegen, als Pfarrer Paek Fragen zum Verständnis der Predigt gestellt und gefragt hatte, ob der Text den Erfahrungen der Gemeindeglieder entspricht.

⁶²⁸ In: MTSI (Hg.), *Ist Minjung der Messias?*, S. 207.

Die Änderung der Schwerpunktsetzung bei der Predigt entstand keineswegs aus Zufall und plötzlich, sondern wurde Schritt um Schritt vorangetrieben; hierfür haben vor allem soziale und politische Veränderungen in den 90er Jahren und die daraus entstandene kritische Selbstreflexion von Minjungpfarrern eine wichtige Rolle gespielt. Allerdings hat eine grundlegende Veränderung der Predigtinhalte in den Minjunggemeinden, wie heute gelegentlich angenommen wird, eigentlich nicht stattgefunden.⁶²⁹ Diese Einschätzung wird dadurch bestätigt, daß nach der Statistik von 1994 (Tabelle 22) nur 14,7 % der Minjungpfarrer ihre Predigtpraxis komplett verändern wollen.

V.2.3.3. Kirchliche Zeremonien

Zu den wichtigen kirchlichen Zeremonien, die in Minjunggemeinden gefeiert werden, gehören die Taufe und die Eucharistie. Da bislang kein schriftliches Material über die Taufe in Minjunggemeinden vorliegt, ist es schwierig, die Taufpraxis der Minjunggemeinden ausführlich zu behandeln. Meinen Beobachtungen zufolge ist auffällig, daß die Taufliturgie der Minjunggemeinden im Vergleich zu der von traditionellen Kirchengemeinden formal keine wesentlichen Unterschiede aufweist.

Die koranischen Kirchen bieten den sog. Taufunterricht an, in dem den Taufkandidaten elementare Bibelkenntnisse sowie Kirchendogmen als Vorbereitung auf das Taufereignis übermittelt werden.⁶³⁰ Sobald die Täuflinge diese Vorbereitung erfolgreich abgeschlossen haben, führt der Pfarrer während des Gottesdienstes die Taufe durch. Die Taufliturgie erreicht ihren Höhepunkt, wenn der Pfarrer auf die Köpfe der Täuflinge seine Hand legt, sie mit Wasser benetzt und folgende Formel spricht: „Ich taufe Dich im Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes (Mt 28:19)“.

In urchristlicher Zeit war die Taufe die Institution, in der die Grenze zwischen der Welt und der Gemeinschaft der Christen betont wurde. Im Mittelalter war das Taufverständnis mit der sog. Erbsündenlehre eng verbunden, und vor allem nach lutherischem Verständnis „sollte die Taufe ihre Bedeutung für das persönliche Leben und für die *vita christiana*, und also im Zusammenhang der Begründung eigener Glaubensgewißheit gewinnen“⁶³¹. So wird im Taufverständnis der protestantischen Kirchen, vor allem im Pietismus, der Zusammenhang von Taufe und Glaube betont. Dieser Zusammenhang ist dadurch gekennzeichnet, daß der Glaube immer als Bedingung der Taufe verstanden wurde. Da die Mehrheit der

⁶²⁹ Vgl. Minjung Theological Study Institute (MTSI), Eine statistische Untersuchung der gegenwärtigen Lage und des Bewußtseins der Minjunggemeinden, S. 208.

⁶³⁰ Betrachtet man die Inhalte der Taufunterricht der koreanischen Kirchen, dann ist festzustellen, daß der Taufunterricht auch viele Funktionen des Konfirmandenunterrichtes übernimmt. Weitere Erläuterungen zum Taufunterricht in den Minjunggemeinden finden sich in dieser Arbeit in Kap. V.2.5.

⁶³¹ Rössler, S. 246.

traditionellen Kirchen Koreas dieses christliche Erbe sehr hoch schätzten, entwickelte sich ein Taufverständnis, das vor allem durch die starke Akzentuierung des Heiligen Geistes gekennzeichnet ist. So wird häufig der Begriff „Taufe des Heiligen Geistes“ statt „Taufe“ verwendet.

Die Minjunggemeinden stehen dem Taufverständnis der traditionellen Kirchen kritisch gegenüber, da ihm ihrer Ansicht nach eine soziale bzw. gemeinschaftliche Dimension fehlt. Die Taufe als Sakrament ist im Grunde ein Zeichen der Zuwendung zu Gott und der Befreiung von den Sünden. Zugleich ist sie ein Fest, in dem die Täuflinge, ihre Familien und Gemeinschaften ihre Freude teilen. Von diesen beiden Elementen der Taufe bevorzugen Minjunggemeinden, die konsequent den Gemeinschaftsgeist betonen, die feierliche Wirkung oder – mit anderen Worten – die gemeinschaftliche Dimension der Taufe, die sich auf die Lebenswirklichkeit des Menschen bezieht. So ist leicht zu erkennen, daß das sakramentale bzw. institutionelle Element der Taufe im Taufverständnis und in der Taufhandlung der Minjunggemeinden eine untergeordnete Rolle spielt. Die Minjunggemeinden bemühen sich vor allem darum, daß Getaufte und Nichtgetaufte in allen Bereichen der Gemeindepraxis unterschiedlos über gleiche Rechte verfügen können. Demzufolge können die ungetauften Mitglieder in Minjunggemeinden im Unterschied zu traditionellen Kirchen in der Tat sowohl an der Generalversammlung der Gemeinde als auch an anderen wichtigen Gemeindeversammlungen teilnehmen sowie an ihren wichtigen Beschlüssen mitwirken. Diese Grundidee spiegelt sich auch in Eucharistieverständnis und -handlung der Minjunggemeinden direkt wieder.

Die Eucharistie ist in den Minjunggemeinden am Vorbild des Heiligen Abendmahls, wie es in der Bibel dargestellt wird, orientiert (Mt 26: 26-29, Mk 14:22-25, Lk 22:15-20, 1Kor 11:23-26). Das Essen in Gemeinschaft wird kombiniert mit der Eucharistie, die an das Leben und Sterben Jesu erinnert (Jud 1:12, 1Kor 11:21-22). An dieser Verbindung festhaltend, lehnt die Minjunggemeinde die von Paulus ausgesprochene Loslösung der Eucharistie vom Gemeinschaftsmahl ab⁶³², da die Eucharistie als symbolische Handlung keinen Bezug mehr zur Realität aufweist.⁶³³ Denn die Eucharistie ist im ursprünglichen Sinne keine inhaltslose, abstrakte Handlung, sondern eine Zeremonie, die erst im Zusammenhang des menschlichen Miteinanders ihre eigentliche Bedeutung entfaltet.⁶³⁴ Dieses Miteinander konkretisiert sich in gemeinschaftlichen Mahlzeiten, – ein Phänomen, das in den Ausdrücken wie „Freundschaft und Praxis der Liebe“, „Übung, um das Teilen von Leben und Welt zu lernen“ und im gemeinsamen Leben überhaupt zum Tragen kommt.

⁶³² Vgl. in dieser Arbeit Kap. III.2.1.2.2.

⁶³³ Vgl. Ahn Gi-Sung, S. 14.

⁶³⁴ Vgl. Kim Chang-Rak, S. 77.

Die Eucharistie wird bei folgenden Gelegenheiten abgehalten:⁶³⁵

- bei den großen Festen des Kirchenjahres, z.B. im Weihnachts-, im Ostern-, und im Pfingstgottesdienst;
- bei Beitrittsakten und bei Taufen;
- in Gottesdiensten des Bedankens und Entschließens;
- bei der Ernennung und beim Wechsel der Mitglieder des Presbyter-Komitees;
- bei Hochzeiten und Beerdigungen;
- wenn ein Mitglied vor der Gemeinde seinen Glauben bekennen möchte;
- bei der Einschulung oder wenn Gemeindemitglieder einen neuen Arbeitsplatz bekommt;
- in der Gebetsversammlung für das Minjung und die Vereinigung Koreas;
- vor einer Demonstration für Gerechtigkeit und Frieden.

Die drei zuletzt genannten Gelegenheiten, bei denen die Eucharistie gefeiert wird, sind politische und soziale Anlässe, die im Alltag der Minjunggemeinden eine Rolle spielen. Neben diesen Besonderheiten fällt im Vergleich mit traditionellen Kirchengemeinden auf, daß in Minjunggemeinden auch Nichtchristen, Ungetaufte oder Personen anderer Konfessionen an den Eucharistiefiern teilnehmen dürfen.⁶³⁶

Außer den drei wesentlichen Elemente des Gottesdienstes nehmen die Minjunggemeinden traditionelle Bestandteile der koreanischen Kultur in ihren Gottesdienst auf. Minjungtheologen weisen auf die „Überfremdung“ der Gottesdienstkultur durch westliche Elemente hin, die man durch koreanische ersetzen sollte, um das gegen den westlichen Einfluß notwendig gewordene nationale Bewußtsein zu wecken.⁶³⁷ Als rituelle Gegenstände werden traditionelle Musikinstrumente wie der Gong oder koreanische Trommeln u.a. zur Verherrlichung Gottes verwendet. Nicht fehlen dürfen auch die koreanischen Maskentänze, die das Leiden des Minjung, den Han, zum Ausdruck bringen.⁶³⁸ Auch benutzen die Minjunggemeinden anstelle des Gesangbuches, das in den traditionellen Kirchengemeinden verwendet wird, die Minjung-Gospellieder, die das Minjung-Gesangbuch-Kompilationskomitee der koreanischen Vereinigung der Minjunggemeinden 1990 veröffentlichte.⁶³⁹ Dieses Gesangbuch enthält Texte, welche das Leben des Minjung und der Ar-

⁶³⁵ Vgl. Ahn Gi-Sung, S. 15.

⁶³⁶ Vgl. Kröger 1992, S. 106.

⁶³⁷ Vgl. Chung Sung-Ha, S. 9.

⁶³⁸ Eingehende Erklärungen zum Wesen des Maskentanzes werden von Hyun Young-Hak, Der koreanische Maskentanz aus dem Blickwinkel eines Theologen, in: MTVS, S. 49-59 dargelegt. Vgl. auch Kap. II.2.4.2 in dieser Arbeit.

⁶³⁹ Vgl. Minjung-Gospellieder, die das Kompilationskomitee der Minjung-Kirchenlieder VMGBKs 1990 veröffentlicht hat.

beiter zum Thema haben. Neben Liedtexten gibt es auch Sprechtexte in sechzig Kapiteln, die abwechselnd gelesen werden können. Diese Texte sind teilweise von Gemeindemitgliedern verfaßt oder stammen aus der Bibel.

Ein auffallendes Merkmal der Minjunggemeinden ist, daß die Atmosphäre im Gottesdienst im Vergleich mit der Atmosphäre in den traditionellen Kirchengemeinden mit besonderer Betonung eines familiären Verhältnisses gestaltet und von Fröhlichkeit geprägt ist. Die Zeit des Gottesdienstes gibt Gelegenheit zum Austausch von freudigen und leidvollen Erfahrungen sowie Problemen, an deren Lösung die Gemeindemitglieder genauso aktiv beteiligt sind wie der Gemeindepfarrer.

Anders als in den traditionellen Kirchen essen alle Gemeindeglieder in Minjunggemeinden zusammen, nachdem sie den Gottesdienst zelebriert haben. Während der Vorbereitung des Essens begrüßen sie einander, ruhen sich aus, singen zusammen oder tauschen Lebenserfahrungen aus. Vor dem Essen beten sie einzeln bzw. gemeinsam, auch lesen sie häufig das Gedicht „Bab (Reis)“ von Kim Chi-Ha⁶⁴⁰ (siehe Anhang III), in dem Nahrung als grundlegende Bedingung menschlichen Lebens thematisiert wird.

Trotz dieser so beschriebenen Atmosphäre in Minjunggottesdiensten ist in Relation zum koreanischen Kontext die Teilnahmequote der Minjunggemeindemitglieder am Sonntagsgottesdienst als eher gering einzuschätzen. Nach einer statistischen Untersuchung des MTSI im Jahr 1994 antworteten 345 von 592 Befragten, also 58 % der Gemeindemitglieder, daß sie fast an jedem Sonntagsgottesdienst teilnehmen.⁶⁴¹ Das ist für deutsche Verhältnisse eine sicherlich sehr hohe Quote, aber in Korea ist die Teilnahme von ca. 60-70 % Christen am sonntäglichen Gottesdienst als durchschnittlich zu bezeichnen. Daß die Teilnahmequote in koreanischen Kirchen auf die Lebendigkeit in einer Gemeinde zurückgeführt wird, wird aus der Sicht von Minjunggemeinden selbstkritisch betrachtet.

V.2.4. Bibelarbeit der Minjunggemeinden

Einen wichtigen Stellenwert nimmt die Bibelarbeit in den Minjunggemeinden ein. Ihrem Bibelverständnis zufolge wird die Jesusnachfolge als schöpferische und selbstbewußte Handlung interpretiert. Auf diese Weise wird versucht, die – vor allem von den traditionellen Kirchengemeinden – vernachlässigte Befreiungstradition des Minjung in der Bibel wiederzuentdecken.⁶⁴² Die Minjunggemeinden machen sich in ihrer Bibelexegese von den durch kirchliche und wissenschaftliche Autoritäten vertretenen Auslegungstraditionen un-

⁶⁴⁰ Vgl. Chung Sang-Si, S. 54.

⁶⁴¹ Minjung Theological Study Institute (MTSI), Eine statistische Untersuchung der gegenwärtigen Lage und des Bewußtseins der Minjunggemeinden, S. 232.

⁶⁴² Vgl. Ahn Byung-Mu 1990b, S. 255.

abhängig. Ihr Anliegen ist, den sozialen und politischen Kontext der Bibelaussagen wiederherzustellen, nachdem er im Interesse politischer Machthaber entfernt und den Aussagen der Bibel dadurch ihre wirklichkeitsverändernde Kraft genommen wurde.⁶⁴³

Das Studium der Bibel differiert von Gemeinde zu Gemeinde, die je nach Situation entsprechend verschiedene Schwerpunkte setzt. Dennoch gibt es eine allen Minjunggemeinden übergreifende Form der Bibelarbeit (siehe dazu das Beispiel in Anhang IV). Des Weiteren haben Minjunggemeinden auch ihre feste Grundprinzipien in der Bibelarbeit. Kim Yong-Bock hat sie in den folgenden fünf Punkten zusammengefaßt:⁶⁴⁴

- 1) Eine leser- und hörerorientierte Bibelarbeit.
- 2) Die Texttreue – dem Text darf bei der Exegese weder etwas hinzugefügt noch darf etwas von ihm ausgelassen werden.
- 3) Der Gegenwartsbezug – die gegenwärtige Bedeutung des Textes ist wichtiger als die vergangene.
- 4) Das Prinzip der Kontextualität und Relativität; das heißt, daß der Text im systematischen Zusammenhang mit anderen Texten gelesen bzw. verstanden wird. Dadurch daß der Text in Beziehung gesetzt wird, wird der subjektive Faktor bei der Interpretation weitgehend kontrolliert.
- 5) Das Prinzip der Offenheit des Lesers.

Blickt man auf Form und Inhalt von Bibelarbeiten in den Minjunggemeinden, sind folgende Kennzeichen zu nennen: zum einen die Mannigfaltigkeit des Materials, das in der Bibelarbeit verwendet wird, und zum anderen die Erschließung durch eine sog. Dialogmethode bzw. Diskussionsmethode.⁶⁴⁵

Methoden und Materialien, die von Minjunggemeinden in ihrer Bibelarbeit außer der Bibel verwendet werden, werden wie folgt zusammengefaßt:⁶⁴⁶

- 1) Die enzyklopädische Bibelarbeit: „Bethel Bible Study“, „Cross way Bible Study“, „Durano Bible Study“ u.a. Diese Methode ist zwar sehr hilfreich, da der Versuch unternommen wird, die Bibel ganzheitlich zu lesen und zu verstehen, aber ihr fehlt aufgrund ihres allegorischen Ansatzes und ihrer soteriologischen Perspektive sowohl die historisch-kritische als auch die sozialkritische Analyse.
- 2) Die nach Themen orientierte Bibelarbeit: Dafür verwenden die Minjunggemeinden Materialien, die von verschiedenen Missionsorganisation, wie etwa die Campus Crusa-

⁶⁴³ Vgl. Cho Ha-Mu; Choi Hyung-Muk, S. 413.

⁶⁴⁴ Vgl. Kim Yong-Bock 1993, S. 36.

⁶⁴⁵ Vgl. Cho Ha-Mu; Choi Hyung-Muk, S. 420.

⁶⁴⁶ Vgl. Lee Dong-Gyw, S. 11.

de for Christ (CCC), University Bibel Friendship (UBF), JOY und Navigate herausgegeben sind. In dieser Bibelarbeit werden die Neugeburt als Christ, der Heilige Geist, das Beten, die Evangelisation u.a. als wichtige Themen behandelt. Der Schwerpunkt dieser Bibelarbeit bezieht sich auf die Verstärkung des individuellen Glaubens.

- 3) Die sozio-politische Bibelarbeit: Ihre wichtigsten Materialien sind Bücher mit den Titeln „Befreiungsgemeinschaft“, „Bibel und Praxis“, „Jugend und Bibelverständnis“ u.a. Diese Methode der Bibelarbeit konzentriert sich auf den Zusammenhang zwischen Sitz im Leben/Kontext und Wort/Text. Dabei ist die sozio-politische Dimension als Kontinuum in der biblischen Tradition leicht zu entdecken. Diese Bibelarbeit hat insgesamt dazu beigetragen, das sozialkritische Bewußtsein der Christen zu wecken und zu festigen und schließlich ihre Idee in die Praxis umzusetzen. Allerdings steht diese Bibelarbeit aufgrund ihrer Kontextorientierung in der Gefahr, die Bibel als Legitimationsbasis für sozio-politische Aktionen zu instrumentalisieren. Da biblische und sozialwissenschaftliche Kenntnisse für ein Textverständnis erforderlich sind, ist die Umsetzbarkeit in der Praxis der Bibelarbeit für Unausgebildete nicht einfach.
- 4) Die gemeinschaftliche Bibelarbeit: Was den induktiven bzw. am „Sitz im Leben“ orientierten Grundansatz dieser Methode angeht, existieren viele Gemeinsamkeiten mit der sozio-politischen Bibelarbeit. Die Teilnehmer der Bibelarbeit lesen die Bibel speziell aus der Perspektive der Gemeinschaft, da sie nicht nur das Wort Gottes, sondern auch das Leben miteinander in der Kraft des Heiligen Geistes teilen. Um diese Bibelarbeit effektiv durchzuführen, ist die Rolle des Leiters besonders wichtig. Er ist zwar Motivator der Bibelarbeit, sollte aber nicht über der Gemeinschaft stehen, sondern ein Gleicher unter Gleichen sein. Diese Methode wurde bereits in der Bibelarbeit der lateinamerikanischen Basisgemeinden ausprobiert.

Die Bibelarbeit der Minjunggemeinden und der traditionellen Kirchen vergleichend, ist festzustellen, daß die Minjunggemeinden die sozio-politische und die gemeinschaftliche Bibelarbeit bevorzugen, während sich die traditionellen Kirchen vorwiegend mit der enzyklopädischen und der nach Themen orientierten Bibelarbeit beschäftigen. Was die Verwendungsmaterialien für die Bibelarbeit angeht, benutzen die Minjunggemeinden anders als die traditionellen Kirchen außer der Bibel und den oben genannten viele weitere Materialien, etwa Zeitungen, Zeitschriften, Gedichte (vor allem Minjunggedichte), Glaubensbekenntnissätze, Gebetssätze. Des weiteren werden in Minjunggemeinden während der Bibelarbeit Bibelszenen nachgespielt, um so einen konkreten Zugang zum Text zu ermöglichen.

Ein besonderes Merkmal der Minjunggemeinden ist, daß sie in der Bibelarbeit die herkömmliche Vortragsweise durch den Dialog ersetzen. Während bei einem Vortrag nur eine Person für die Wissenvermittlung verantwortlich ist, zieht der Dialogtypus alle Teilnehmer in das Geschehen mit ein.

Die Gestaltung der Bibelarbeit in den Minjunggemeinden birgt zusammenfassend zwei Probleme in sich: Das erste Problem besteht in einer tendentiösen Auswahl der Texte, die in Minjunggemeinden zur Bibelarbeit herangezogen werden, und der damit verbundenen Verengung der biblischen Botschaft. So wurde etwa in der Entstehungsphase der Minjungbewegung die Auswahl der Bibeltexte auf das Exodusereignis im AT und auf das MkEv im NT beschränkt.⁶⁴⁷ Dies hat sich zwar im Laufe der Zeit geändert und es wurden nach und nach auch andere Bibeltexte behandelt, z.B. Texte aus den Prophetenbüchern des AT oder die Offenbarung des Johannes zum Thema soziale Gerechtigkeit.⁶⁴⁸ In neuester Zeit werden Texte gewählt, welche die Situation der urchristlichen Gemeinde reflektieren. Trotz der größeren Bandbreite der gewählten Texte für Bibelarbeit und Predigt besteht eine gewisse Einseitigkeit. Um der Offenbarung Gottes und seinen Werken im umfassenden Sinne gerecht werden zu können, muß die ganze Bibel berücksichtigt werden und nicht nur ausgesuchte Teile. Diese verengte Perspektive auf die biblischen Schriften hat den Minjunggemeinden viel Kritik von außen eingebracht.

Das zweite Problem besteht darin, daß die Aktivität der Teilnehmer gehemmt werden kann, da auch in Minjunggemeinden Pfarrer bei der Bibelarbeit die Initiative ergreifen müssen. Trotz der eingeführten Dialogmethode blieb die Teilnehmerzahl an der Bibelarbeit sehr niedrig, wie die folgende Tabelle zeigt.

Tabelle 23: Teilnahmequote der Minjunggemeindemitglieder an der Bibelarbeit im Jahr 1988

	Anzahl der Personen (absolute Zahlen)	Prozentzahlen
Regelmäßige Teilnahme	73	29,9
Unregelmäßige Teilnahme	40	16,4
Nur bei Interesse	70	28,7
Kein Interesse	61	25,0
Summe	244	100

Quelle: Forschungsgruppe in Korean Theological Study Institute (FKTSI), Der Hyunjang und die Tätigkeit der Minjunggemeinden, 1988.⁶⁴⁹

Ein Grund für die niedrige Teilnahmequote (vgl. Tabelle 23) an der Bibelarbeit mag in der Tatsache zu finden sein, daß die Pfarrer als Leiter der Bibelarbeit in Sachen Textauswahl und Interpretation Autorität ausüben. Darüber hinaus ist zu bedenken, daß die Ursachen auch auf anderen Ebenen liegen können, etwa in mangelndem Interesse und an fehlenden

⁶⁴⁷ Vgl. Cho Ha-Mu; Choi Hyung-Muk, S. 415.

⁶⁴⁸ Vgl. Kröger 1992, S. 50.

⁶⁴⁹ In: *ThD* 1988, Vol. 63, No. 4, S. S. 801.

Bibelkenntnissen, in einer Abwehrhaltung gegen Schriftliches oder in einer allgemeinen Passivität.

In den Minjunggemeinden wird es als sehr wichtig erachtet, daß Minjung einen konkreten Zugang zur Bibel bekommt, damit ihm das Interesse für die Bibel erhalten bleibt. Hierfür ist die Einführung einer „Neuen Bibelübersetzung“ oder „Gemeinsamen Bibelübersetzung“ in einer relativ einfachen Sprache erforderlich. Deshalb versuchen die Minjunggemeinden die „Reformierte Bibel“ nicht mehr zu verwenden, deren komplizierte Sprache bei Minjunggemeindemitgliedern auf Abwehr stößt.⁶⁵⁰

Abschließend ist zur Bibelarbeit in den Minjunggemeinden festzuhalten, daß an den verwendeten Lern- und Lehrmethoden und dem Ablauf der Bibelarbeit zu erkennen ist, wie sich die Minjungbefreiung gemäß dem Auftrag Gottes zu realisieren versucht. Das in diesem Zusammenhang wichtige Subjektsein der Minjunggemeindemitglieder besteht darin, sich von traditionellen Vorbildern unabhängig zu machen und neue Formen zu schaffen, die den eigenen Erfordernissen angemessen sind. Es wird versucht, das tägliche Leben in einen Zusammenhang mit der Bibel zu führen. Andererseits enthält die Bibelarbeit der Minjunggemeinden auch Gefahren. Da die Bibel nicht wissenschaftlich, sondern ausschließlich aus subjektiver Sicht interpretiert wird, besteht die Gefahr der Beliebigkeit. Der Interpretation kann das Interesse zugrundeliegen, eigene Absichten und Ziele in der Bibel bestätigt und somit legitimiert zu sehen.

V.2.5. Pädagogik der Minjunggemeinden

Was die allgemeine Bildung angeht, ist Korea eine Gesellschaft, die Bildung über die nationale Geschichte hinaus, vor allem seit ihrer Prägung vom Konfuzianismus für sehr wichtig hält. Dementsprechend wird die Bildung in den koreanischen Kirchen ausnahmslos besonders betont. Die Bildungsarbeit hat – in Entsprechung zu den Zielgruppen und den spezifischen Schwerpunktsetzungen – vielfältige Formen ausgebildet, etwa Bildung in Sonntagsschulen, Schulgruppen, Frauen- und Männergruppen für die Evangelisation, Erwachsenenbildung und Allgemeinbildung. Die Bildungspraxis und die Bildungsprogramme der traditionellen Kirchen sind stark zweckorientiert. Das heißt, daß sie sich hauptsächlich daran orientieren, ihre Gemeindeglieder christlich zu bilden, Glaubens- und Missionsbegeisterung zu verstärken und schließlich die eigene Gemeinde oder das Christentum insgesamt in Korea zu konsolidieren.

⁶⁵⁰ Nicht nur die traditionellen Kirchen, sondern auch die Mehrheit der Minjunggemeinden verwenden noch die „Reformierte Bibel“. Besser wäre es, wenn die Minjunggemeinden die Bibel in ihre Sprache, der sog. „Minjungsprache“, übersetzen könnten. Die Minjungsprache ist durch Erzählungen geprägt und charakterisiert. Je unmittelbarer diese Sprache mit dem Leben verbunden ist, desto originaler und lebendiger ist sie. Vgl. Ahn Byung-Mu 1986, S. 85 und Suh Nam-Dong 1983, S. 214ff.

Die Pädagogik der Minjunggemeinden richtet sich dagegen nicht nur auf die christliche, sondern auch umfassende Erziehung. Dabei geht es nicht nur um die Verbundenheit mit christlicher Dogmen und den Dienst an der Kirchengemeinde, sondern vielmehr um ein menschenwürdiges Leben und eine gerechte Gesellschaft, die mit und im Minjung verwirklicht werden sollen. Diese pädagogische Idee bezieht sich eng auf die sog. „Minjungpädagogik“.

Die Minjungpädagogik entstand eigentlich im Rahmen der Minjungbewegung, speziell aus der sozialkritischen Reflexion über die traditionelle Schulpädagogik in den 70er Jahren. Einige Pädagogen, Lehrer und Minjungtheologen empfanden die traditionelle Schulpädagogik in doppelter Hinsicht als problematisch:

- 1) Das bestehende Bildungssystem ist extrem leistungs- und erfolgsorientiert ausgerichtet. Diejenigen, die ihre Ausbildung erfolgreich abschliessen, werden in diesem System belohnt; andere wiederum, die keine Ausbildung bzw. keinen Erfolg in diesen Bildungsinstitutionen haben, verlieren an sozialem Ansehen und werden im Extremfall diskriminiert.
- 2) Die Regierung und die besitzende Schicht mißbrauchten die Schulpädagogik als ein ideologisches Mittel, um Unterdrückung und Ausbeutung zu rechtfertigen.⁶⁵¹

Aus diesen beiden Kritikpunkten entwickelte sich die Auffassung, daß die traditionelle Schulpädagogik grundsätzlich reformiert werden müsse. Die Bemühungen um die Reform der Schulpädagogik in verschiedenen Universitäten und Schulen scheiterten an der beharrlichen Weigerung der Regierung bzw. des konservativen Schulsystems. Viele Erziehungswissenschaftler und Lehrer, die aktiv in diesem Reformversuch engagiert waren, mußten ihre Arbeitsplätze verlassen, einige wurden sogar verhaftet.⁶⁵² Aus dieser Situation heraus wurde eine Alternative zur traditionellen Schulpädagogik gesucht und die Minjungpädagogik entwickelt. Ihr konkretes Ziel ist, kritisches Bewußtsein zu fördern, um die Ideologie der Herrschaft, die auch hinter der so beschriebenen Erziehung steckt, erkennen zu können. Darüber hinaus soll sie zu dem Ergebnis führen, daß die nationale Selbständigkeit Koreas gestärkt wird, indem der kulturelle Kolonialismus überwunden wird. Der Theologe Kim Sung-Jae, der sich mit der Minjungpädagogik jahrzehntelang beschäftigt, definiert in diesem Zusammenhang die Idee der Minjungpädagogik wie folgt: „Die Idee der Minjungpädagogik ist eine Ideologie der Befreiung, um die Herrschaftsideologie der Schulpädagogik zu überwinden.“⁶⁵³

⁶⁵¹ Vgl. Kim Sung-Jae 1992, S. 263ff.

⁶⁵² Sie werden in Korea jeweils „Minjung-Pädagoge“ und „Minjung-Lehrer“ genannt.

⁶⁵³ Kim Sung-Jae 1992, S. 260.

Diese Idee wurde innerhalb und außerhalb von Minjunggemeinden vielfältig in die Praxis umgesetzt. In diesem Rahmen sind zahlreiche Veranstaltungen zum Thema der Bewußtseinbildung entstanden sowie kleine Abend- und Ortsbewohnerschulen und Gemeindebibliotheken eingerichtet worden. Damit eine effektive Arbeit der Minjungpädagogik möglich ist, darf die Minjungpädagogik nicht von einer bestimmten Person oder einer Gruppe, sondern soll vom Minjung selbständig und in Eigeninitiative geleitet werden. Dafür sind weitere Kenntnisse bzw. Voraussetzungen notwendig. Cho Sung-Hyuk hat sie in fünf Postulaten zusammengefaßt:⁶⁵⁴

1) Schaffung von guten Bedingungen für die Minjungpädagogik:

Minjungpädagogik muß die Situationen und Probleme des Minjung genau erforschen, und unermüdlich adäquate Methoden und Inhalte entwickeln, damit sie von ihm akzeptiert bzw. aufgenommen werden können. Diese Methoden und Programme dürfen aber nicht ausschließlich nur von Pädagogen entwickelt werden, sondern das Minjung muß eine Möglichkeit haben, daran zu partizipieren. Also müssen sich minjungspezifische Probleme, Erfahrungen und Interessen in sämtlichen Programmen und Inhalten der Minjungpädagogik widerspiegeln. Dadurch kann die Minjungpädagogik das Vertrauen des Minjung gewinnen.

2) Befreiung aus der Isolierung:

Minjung fühlt und weiß, daß es von seiner Umwelt und den bestehenden Ordnungen abhängig ist und unterdrückt wird. Deshalb muß die Minjungpädagogik helfen, das Minjung aus seiner Isolierung zu befreien, und um die Beziehung zu seiner zugehörigen Ortsgemeinschaft, Gesellschaft und Welt aktiv werden zu können.

3) Der Prozeß der Minjungpädagogik muß interessant und aktiv sein:

Minjungpädagogik darf nicht unrealistisch oder akademisch sein, sondern muß in einem alltäglichen Lebens- und Erfahrungsbereich durchgeführt werden, so daß konkrete Lebensprobleme und die daraus zu entwickelnden Ziele des Minjung verstanden werden.

4) Minjungpädagogik muß auf der Basis der Lebenswirklichkeit des Minjung gründen:

Minjungpädagogik hat die Aufgabe, eigene Ideen, Gedanken und Weisheiten zu entdecken, die das Minjung in seiner konkreten Lebenswirklichkeit und langen Erfahrungen gewonnen und in der Praxis immer wieder erprobt hat, damit jene Lebenswirklichkeit schließlich verbessert werden kann.

⁶⁵⁴ Vgl. Cho Sung-Hyuk, S. 195-197.

5) Organisiere das Minjung:

Eine weitere wichtige Aufgabe der Minjungpädagogik ist die Bildung einer Minjungorganisation, ohne die es kraft- und funktionslos wäre. Denn es ist notwendig, daß das Minjung im Kampf für seine Rechte aus eigener Kraft schöpfen kann.

Die Minjunggemeinden haben die zentralen Konzepte für ihre Ausformung der Theorie von P. Freire entnommen.⁶⁵⁵ Dies gilt vor allem hinsichtlich der Problemstellung, die in Minjunggemeinden bearbeitet werden soll. Das Problem des Minjung ist ihre Enthumanisierung und Entfremdung, die es zu beheben gilt. Der erste Schritt in diesem Bewältigungsprozeß ist das Erkennen, das Thematisieren und Analysieren des Problems, wobei hier die Selbsttätigkeit des Minjung im Vordergrund steht.

Ein weiteres Element, das von P. Freire übernommen wurde, ist der dialogische Ansatz. Der Dialog ersetzt das einseitige Lehrer/Schüler-Verhältnis, das die Unterordnung des Schülers unter den Lehrer vorsieht. Das Lehrer/Schüler-Verhältnis trägt zur Entfremdung und Enthumanisierung entschieden bei. Im Dialog hingegen sind alle an dem Befreiungsprozeß Beteiligten gleichberechtigt; ihr Verhältnis wird durch Liebe, Demut und Hoffnung geprägt.⁶⁵⁶ Das Minjung soll nicht über seine Situation und Wirklichkeit aufgeklärt werden, sondern soll einen selbständigen Zugang zu seiner Wirklichkeit finden. Die Betonung der Selbsttätigkeit oder des Subjektseins des Minjung macht auch die Beibehaltung der eigenen Sprache erforderlich.⁶⁵⁷

Schließlich ist noch auf das Verständnis von Praxis als einem Prozeß hinzuweisen, in dem die Idee und die Aktion der Befreiung sich gegenseitig bedingen. Die Kraft, die das Minjung zur Änderung ihrer Lage benötigt, kann durch den Prozeß der Praxis gesteigert werden.⁶⁵⁸ Diese Praxis zielt nicht nur auf eine Selbstverwirklichung des Individuums ab, sondern auch auf die Befreiung der Gesellschaft. Dies schließt ein, daß der Befreiungsprozeß nicht im Alleingang durchgeführt werden soll, sondern gemeinschaftlich.

Diese Zielvorstellungen der Minjungpädagogik waren der Regierung wie den traditionellen Kirchen wie ein Dorn im Auge. Die koreanische Regierung verurteilte die Minjungpädagogik als einen Bruch mit den nationalen Bildungsgesetzen und sogar als einen pädagogischen Ausdruck von linken und prokommunistischen Gedanken. Aus der Sicht der konservativen Kirchen war die Minjungpädagogik ein gefährliches Konzept, das die Identität der Kirchen verwirrte und bedrohte. Dieses Vorurteil gegen die Minjungpädagogik war stärker, je konservativer die Kirchengemeinde war. In diesem Zusammenhang ist es nicht verwun-

⁶⁵⁵ Vgl. Kim Sung-Jae, a.a.O., S. 203-206 und Drescher 1992a, S. 617.

⁶⁵⁶ Vgl. Freire 1991, S. 73-75.

⁶⁵⁷ Vgl. a.a.O., S. 64-66.

⁶⁵⁸ Vgl. a.a.O., S. 64/71.

derlich, daß bis 1992 keine einzige Minjunggemeinde in den extrem konservativen Denominationen PCK (Haptong), die einer der größten Kirchen in Korea ist, PCK (Koshin) und der Baptistischen Kirche gegründet wurde, wie Tabelle 9 in Kap. IV.1 zeigt.

Anders als die traditionellen Kirchen sind die Minjunggemeinden unter Aufnahme von Ideen der „Missio Dei“-Theologie (vgl. Kap. III. 3.1.) davon überzeugt, daß die Minjungpädagogik dazu beitragen kann, das Minjungbewußtsein mit dem christlichen Glauben zu verbinden. Daher ist die Pädagogik der Minjunggemeinden als eine Pädagogik zu betrachten, die aus einer Kombination von Minjungpädagogik und Gemeindepädagogik besteht. Dies bringt sich auch in der Ansicht der Minjungpfarrerinnen Suh Ae-Ran, die die Saebyok-Gemeinde in Inchon leitet, zum Ausdruck. Sie unterscheidet zwischen Gemeindepädagogik in einem weiteren und in einem engeren Sinne. In einem weiteren Sinne bezeichne man als „Gemeindepädagogik“ alle Tätigkeiten der Gemeinde, die der Traditionsweitergabe dienen, wie z.B. das Feiern des Gottesdienstes und heiliger Zeremonien, die Gestaltung der Bibelarbeit usw. In einem engeren Sinne sei Gemeindepädagogik als eine am pädagogischen Zweck orientierte Bildung der Gemeinde zu verstehen.⁶⁵⁹

Im folgenden werden sollen die Konzeptionen der Minjunggemeinden für die Gemeindepädagogik, vor allem die am minjungpädagogischen Zweck orientierte Bildungs- und Unterrichtsarbeit in den Minjunggemeinden in fünf Punkten konkretisiert:

1) Unterricht für neue Gemeindemitglieder:

Für die Menschen, die in die Kirche eingetreten sind, haben Minjunggemeinden eigene Bildungsprogramme. Die Inhalte dieser Programme lassen sich am Beispiel der Sarang-Gemeinde erläutern.⁶⁶⁰ Dort wird den neuen Gemeindemitgliedern zunächst vermittelt, was eine Minjunggemeinde ist. Sodann wird der Entstehungsprozeß und die Struktur der Sarang-Gemeinde erläutert und auf Rechte und Pflichten der Gemeindeglieder aufmerksam gemacht. Danach werden die neuen Mitglieder zum Beten, zum Bibellesen und zur Mission aufgefordert, und schließlich tauschen die Programmteilnehmer ihre Eindrücke aus.

2) Weiterbildung für Personen, die schon länger Mitglieder der Gemeinde sind:

In einem solchen Kurs werden allgemeine christliche Bildungsgehalte vermittelt. Als Beispiel wird der Inhalt des Erziehungsprogramms in der Bakdal-Gemeinde vorgestellt⁶⁶¹. Dort werden zunächst Fragen zu beantworten versucht wie: Was ist Christentum? Was ist die Gemeinde? Was ist der Gottesdienst? Was für ein Buch ist die Bibel? Wie soll man in der Gemeinde denken und was soll man tun? Wer ist Gott? Wer ist Jesus Christus? Wer ist der

⁶⁵⁹ Vgl. Suh Ae-Ran, S. 11.

⁶⁶⁰ Vgl. a.a.O., S. 20.

⁶⁶¹ Vgl. Chung Sang-Si, S. 55.

Heilige Geist? Daneben wird die Geschichte Israels erläutert und der soziohistorische Kontext behandelt, in dem Jesus geboren wurde und in dem er gelebt hat. Weitere Elemente des Kurses sind die Philosophie der Arbeiter, das Gottesreich und die Minjung-Pädagogik, und schließlich wird die Bedeutung von Bekenntnis und Gebet thematisiert.

3) Taufunterricht:

Die Taufe ist eine kirchliche Zeremonie, in der man Buße tut, als „Schüler Jesu“ neu geboren wird und sich entscheidet, der Gemeinde zu dienen. Vor diesem Hintergrund vermitteln die Minjunggemeinden ihren Mitgliedern die Notwendigkeit der Taufe. Des weiteren fordern die Minjunggemeinden die Gemeindeglieder auf, sich für das Subjektsein der Minjunggemeinden zu entscheiden. Als Beispiel wird der Inhalt des Erziehungsprogramms für die Taufe in der Didimdol-Gemeinde herangezogen:⁶⁶² In diesem Taufunterricht werden wichtige Elemente vermittelt, die das Selbstverständnis der Gemeinde ausmachen, wie ihre Entstehung, ihr Bekenntnis, ihre Struktur und ihr Gottesdienst. Des weiteren werden die Täuflinge in der Glaubensdisziplin der Gemeinde und in der von ihr praktizierten Mission unterwiesen. Schließlich wird auch die finanzielle Situation der Gemeinde dargelegt.

4) Schulung der Presbyter:

Diese Schulung ist im Grunde genommen eine Ausbildung für professionelle Mitarbeiter in den Gemeinden. Minjunggemeinden wählen die Presbyter nach Kriterien der Glaubensstärke und der Ausprägung des Subjektseins sowie der Bereitschaft, der Gemeinde zu dienen. Die Fähigkeiten der Presbyter werden durch gezielte Maßnahmen geschult und entwickelt.

5) Schulung der Pfarrer:

Die Minjungpfarrer erkennen, daß Weiterbildung nicht nur für Laien, sondern auch für sie selbst nötig ist. Angesichts beruflicher Überforderung bleibt ihnen kaum Zeit, sich weiterzubilden. Dennoch versuchen sie über den Verein der Minjunggemeinden sich weitere Bildung anzueignen.

Exemplarisch lassen sich die Inhalte der Bildungsarbeit in Minjunggemeinden am Bildungsprogramm verdeutlichen, das im Jahre 1989 von der PROK-Minjunggemeinden-Vereinigung vorgestellt wurde.⁶⁶³ Dieses Bildungsprogramm beinhaltet die folgenden Module:

- Richtungen der Minjunggemeinde-Bewegung;
- Modelle der Minjunggemeinden;
- Anleitung zur Laienbildung, vor allem zur Unterweisung der neuen Gemeindemitglieder und zur Bildung von „Schülern Jesu“;

⁶⁶² Vgl. Suh Ae-Ran, S. 21-22.

⁶⁶³ Vgl. a.a.O., S. 22-23.

- Anleitung zur Gemeindeleitung und zur Führung der Gemeindegeschäfte;
- Analyse der gegenwärtigen internationalen Situation in ökonomischer und politischer Hinsicht;
- Studium der Methodenlehre zur Bibelexegese;
- Studium der Methodenlehre zu einer pastoralen Arbeit, die dem Gemüt des Minjung angepaßt ist;
- Geschichte der frühen koreanischen Kirchenbewegungen, vor allem der Manchu-Kirche⁶⁶⁴;
- Studium der Geschichte der PROK;
- Studium der fünf Bücher des Mose;
- Disziplinierung.

In diesen Modulen für die Bildungsarbeit der Gemeinden finden sich einige Merkmale, die für Minjunggemeinden charakteristisch sind: Zum einen wird der soziale und politische Kontext des Gemeindelebens berücksichtigt. Die Orientierung an gesamtgesellschaftlichen Zusammenhängen bestimmt die Praxis der Minjunggemeinden und ist in der Reflexion der Gemeinden immer gegenwärtig. Zum anderen sind die gemeindepädagogischen Maßnahmen darauf ausgerichtet, das Minjungbewußtsein zu wecken bzw. es wiederherzustellen. Die Selbständigkeit und Selbsttätigkeit des Minjung soll gewährleistet werden. Des weiteren fällt auf, daß Minjunggemeinden im Gegensatz zur Minjung-Theologie sehr stark die Glaubenspraxis und die Vermittlung von biblischer Tradition betonen. Faßt man die verschiedenen Aspekte der sich am Minjung orientierenden Pädagogik der Minjunggemeinden zusammen, dann läßt sie sich – sowohl auf religiöser als auch auf humanitärer Ebene – als eine Pädagogik der Unterdrückten betrachten, die nicht allein auf die Vermittlung kirchenspezifischer Grundbildung ausgelegt ist, sondern insgesamt zum Subjekt-sein in einer konkreten Umwelt befähigen will.

V.2.6. Mission der Minjunggemeinden

Die Mission gilt unbestreitbar als eine der wichtigsten Aufgaben der Kirche, die unabhängig von ihrer theologischen Prägung bzw. denominationellen Zugehörigkeit für alle Kirchen existiert, so auch für die Minjunggemeinden. Ein wesentlicher Unterschied zwischen Minjunggemeinden und traditionellen Kirchen besteht allerdings nicht im Pflichtgebot der Mission, sondern in deren jeweiligem Verständnis, im Gegenstand und in der Praxis.

Die Minjungmission orientiert sich an der Idee von der „Missio Dei-Theologie“, derzufolge Kirche nicht Subjekt der Mission, sondern nur ein Mittel der „Missio Dei“ ist. Der Gott,

⁶⁶⁴ Die Kirche, die in Manchu, im Nordosten Chinas, bestand, war ein Symbol der Befreiungsbewegung unter der Kolonialzeit Japans.

der seine Geschöpfe und die Welt liebt (Joh 3,16), kann demnach nicht von der kichlichen Mission vereinnahmt werden, sondern ist selbst der Akteur in seinem Werk und seiner Mission. Darüber hinaus sind die Minjunggemeinden fest davon überzeugt, daß Gott eine „Vorliebe“ für das arme, unterdrückte und leidende Minjung hat.

So richteten sich die Minjunggemeinden auf die Arbeit der Armen-, der Bauern- und der Industriearbeitermissionen aus, die ihrerseits trotz zahlreicher Hindernisse und Schwierigkeiten dem unterdrückten Minjung dienten. In diesem Rahmen entwickeln die Minjunggemeinden trotz ihrer großen finanziellen Schwierigkeiten vielfältige sozialdienstliche Programme, um sie sogleich in die Praxis umzusetzen. Die Missionstätigkeiten der traditionellen Kirchen hingegen beschränken sich fast ausschließlich auf religiöse Tätigkeiten.

Die Praxis der Programme, die Minjunggemeinden für die Minjungmission entwickeln, werden in diesem Abschnitt zunächst an einem Beispiel vorgestellt und zwar am Beispiel der Jumin(= „Einwohner“-)Gemeinde in Sunnam, die von Pfarrer Lee Hae-Hak betreut wird.

Die Jumin-Gemeinde wurde am 1. März 1973 in Sunnam gegründet. Sie ist eine der ältesten Minjunggemeinden. Während die meisten anderen Minjunggemeinden weniger als 50 Gemeindemitglieder zählen (vgl. Tabelle 10), hat die Jumin-Gemeinde 300 Mitglieder. Der Grund für das ungewöhnliche Gemeindewachstum liegt in der aktiven Missionstätigkeit.

Die Jumin-Gemeinde verfolgt drei Missionsziele:⁶⁶⁵ Erstens versucht sie als „Glaubensgemeinschaft“ eine Lebensharmonie zu bilden sowie den Glauben an Jesus zu stärken. Zweitens bemüht sie sich, als „Lebensgemeinschaft“ am Leiden der evakuierten Bewohner und Straßenhändler sowie der Armen teilzunehmen und ihnen zu dienen. Drittens versteht sie sich auch als „Gemeinschaft für die Wiedervereinigung Koreas“ und will von daher zur Teilnahme an der Demokratiebewegung und der Wiedervereinigungsbewegung motivieren. Auf der Basis dieses Selbstverständnisses betreibt die Jumin-Gemeinde Mission in folgenden Tätigkeiten und Projekten (siehe Anhang V, der eine ausführliche Schilderung des Missionsprogramms und -tätigkeiten der Jumin-Gemeinde enthält):⁶⁶⁶

- Bewohnerbücherei;
- Verein zur medizinischen Behandlung;
- das Offenlassen der Gemeindegebäude und die Berufsberatungsstelle;
- Aktion gegen das Problem der Arbeitslosigkeit;
- Abendschule;
- Ortsbewohnerschule;

⁶⁶⁵ Vgl. Lee Hae-Hak, S. 64ff.

⁶⁶⁶ Vgl. dazu a.a.O., S. 66-73.

- Kreditgenossenschaft;
- eigener Kindergarten.

Andere Minjunggemeinden haben ähnliche Missionsprogramme entwickelt, nur fällt es diesen Gemeinden schwer, eine Organisation wie die Kreditgenossenschaft einzurichten, da ihnen die finanziellen Möglichkeiten fehlen. Während die Jumin-Gemeinde bei einer Mitgliederzahl von 300 Personen entsprechend wenig finanzielle Probleme hat, sind Gemeinden mit weniger als 50 Mitgliedern finanziell zu schwach und können deswegen ihre Missionstätigkeiten nicht effektiv genug ausführen.

Zwecks Lösung ihrer finanziellen Probleme richten viele Minjunggemeinden ihre Missionstätigkeiten in zunehmendem Maße an der Ortsmission aus, wie eine vom Minjung Theological Study Institute (MTSI) 1995 veröffentlichte Statistik zeigt:

*Tabelle 24: Haupttätigkeiten der Minjunggemeinden in der Ortsmission im Jahr 1994 (N=68)
(Angaben in absoluten Zahlen, Prozentzahlen in runden Klammern)*

	Anzahl der Gemeinden	Keine Antwort	Summe
Kindergarten	17 (25,0)	51 (75,0)	68 (100)
Lernraum	43 (63,2)	25 (36,8)	68 (100)
Abendschule	6 (8,8)	62 (91,2)	68 (100)
Beratungsstelle	10 (14,7)	58 (85,3)	68 (100)
Interessengruppe	7 (10,3)	61 (89,7)	68 (100)
Älterenschule	1 (1,5)	67 (89,7)	68 (100)
Mutterschule	11 (16,2)	57 (83,8)	68 (100)
Kostenlose medizinische Behandlung	7 (10,3)	61 (89,7)	68 (100)
Kreditgenossenschaft	4 (5,9)	64 (94,1)	68 (100)
Bazargruppe	19 (27,9)	49 (72,1)	68 (100)
Kleine Bibliothek	26 (38,2)	42 (61,8)	68 (100)
Sonstige Tätigkeiten	15 (22,1)	53 (77,9)	68 (100)

Quelle: Minjung Theological Study Institute (MTSI), Eine statistische Untersuchung der gegenwärtigen Lage und des Bewußtseins der Minjunggemeinden, 1995.⁶⁶⁷

Wie aus Tabelle 24 hervorgeht, haben 63,2 % der befragten Minjunggemeinden einen Lernraum und 38 % eine Bibliothek für die Ortsmission eingerichtet. Die meisten Besucher des Lernraums und der kleinen Bibliothek sind Kinder und Schüler, die zu Hause keinen Platz zum Lernen haben oder nicht in der Lage sind, wichtiges Lernmaterial zu erwerben. Zu ihnen gehören auch Kinder, die von ihren Eltern aufgrund großer Armut extrem vernachlässigt wurden. Hieran ist erkennbar, daß Minjunggemeinden an der Jugend, vor allem an deren Bildung großes Interesse haben. Auch fällt in dieser Statistik auf, daß die Zahl der Minjunggemeinden, deren Kindergärten den Ortsbewohnern zur Verfügung standen, nicht

⁶⁶⁷ In: MTSI (Hg.), *Ist Minjung der Messias?*, S. 183.

besonders hoch ist.⁶⁶⁸ Ein wichtiger Grund liegt darin, daß seit Anfang der 90er Jahre in zunehmendem Maße staatliche und kommerzielle Kindergärten aufgrund des wachsenden Interesses am Sozialdienst gegründet wurden. Die Kindergärten der Minjunggemeinden mußten geschlossen werden, da sie aufgrund von Einrichtungs- und finanziellen Mängeln im Konkurrenzkampf mit anderen Kindergärten nicht mithalten konnten. Trotz dieser Situation ist der Kindergarten eine wichtige Einrichtung für die minjunggemeindliche Ortsmission, da die Zahl der berufstätigen Eltern, die in der Umgebung der Minjunggemeinden wohnen, weiter zunimmt und dementsprechend der Bedarf an Kindergärten größer wird.

Tabelle 25: „Auf welche Missionstätigkeiten sollen sich die Minjunggemeinden in Zukunft primär konzentrieren?“ (N=68)

	Anzahl der Nennungen (absolute Zahlen)	Prozentzahlen (%)
Inneres Wachstum	51	75
Ortsmission	10	14,7
Zusammenarbeit mit anderen	0	0
Zusammenarbeit mit traditionellen Kirchen	1	1,5
Sonstige Missionstätigkeiten	2	2,9
Kein Kommentar	4	5,9
Summe	68	100

Quelle: Minjung Theological Study Institute (MTSI), Eine statistische Untersuchung der gegenwärtigen Lage und des Bewußtseins der Minjunggemeinden, 1995.⁶⁶⁹

Wichtig ist auch die Frage, wie die Minjunggemeinden in der sich so rapide verändernden Situation in Kirche und Gesellschaft ihre bisherigen Missionstätigkeiten weiterhin erfolgreich fortsetzen können. In diesem Zusammenhang hat das Minjung Theological Study Institute (MTSI) 1994 die Ausrichtung statistisch erhoben, die sich Minjungpfarrer für ihre Gemeinden wünschen.

Aus der Tabelle 25 geht hervor, daß im Jahr 1994 die Mehrheit der Minjungpfarrer (75 %) ihre Missionstätigkeit in Zukunft auf das „innere Wachstum“ der Gemeinde und nur 14,7 % von ihnen sich auf die Ortsmission konzentrieren wollen.⁶⁷⁰ Das Minjung Theological

⁶⁶⁸ Es gibt keine genauen Angaben, wieviele Minjunggemeinden in der Vergangenheit Kindergärten im Rahmen ihres Missionsprogramms eingerichtet hatten, aber es ist allgemein bekannt, daß die Mehrheit der Minjunggemeinden in ihrer Anfangsphase in diesem Bereich aktiv tätig war. Vgl. Minjung Theological Study Institute (MTSI), Eine statistische Untersuchung der gegenwärtigen Lage und des Bewußtseins der Minjunggemeinden, S. 183.

⁶⁶⁹ In: MTSI (Hg.), *Ist Minjung der Messias?*, S. 215.

⁶⁷⁰ Der Begriff des „inneren Wachstums“ der Gemeinde, der in koreanischen Kirchengemeinden häufig verwendet wird, hat zwei Bedeutungsaspekte, einen qualitativen und einen quantitativen. Der qualitative Aspekt meint, daß jede Gemeinde mit eifriger religiöser Disziplinierung und Bildung qualifiziert ist, ein eigenes Gemeindeleben zu gestalten. Der quantitative Aspekt bedeutet, daß die Gemeinde auf dieser Basis

Study Institute interpretiert dieses Ergebnis als einen Hinweis darauf, daß „Minjungpfarrer das innere Wachstum der Gemeinde zu ihrer primären Aufgabe machen, um die Mission für Ortsbewohner zu aktivieren“⁶⁷¹. Den Hintergrund für diese Interpretation bildet der Zusammenhang zwischen dem zunehmenden Interesse der Minjunggemeinden an der Ortsmission und ihrer Orientierung am inneren Gemeindegewachstum. Rein rechnerisch gesehen kann die Meinung des Minjung Theological Study Institute auch dahingehend interpretiert werden, daß viele Minjungpfarrer die Ortsmission und sonstige Missionstätigkeiten als ein Mittel für das Gemeindegewachstum betrachten. Kein Zweifel besteht aber darüber, daß die sozialdienstliche Ortsmission in den Minjunggemeinden immer wichtiger wird. Berücksichtigt man, daß die Minjunggemeinden bis Ende der 80er Jahre das Gemeindegewachstum für nicht so wichtig hielten, sondern sich vielmehr mit sozialdienstlichen Tätigkeiten beschäftigten und sogar oft das Gemeindegewachstum bewußt vernachlässigten, ist diese neue Einstellung als ein missionsstrategischer Wandel in den Minjunggemeinden zu betrachten.

In dieser Hinsicht versuchen einige Minjunggemeinden, mit den traditionellen Kirchen zusammenzuarbeiten. Zum Beispiel stellt die Youngun-Gemeinde, die im Rande Seouls im sogenannten „Schweinedorf“ liegt, für die Alten einen Ruheraum zur Verfügung. Darüber hinaus bietet diese Gemeinde den Alten regelmäßige Mahlzeiten an. Die Youngun-Gemeinde könnte die Kosten für diese Projekte nicht allein aufbringen, weil sie nur 35 Gemeindeglieder und damit große finanzielle Probleme hat. Die Gemeinde erhielt finanzielle Unterstützung, nachdem sie die großen etablierten Kirchengemeinden über ihre Missionstätigkeit informiert und von der Wichtigkeit der Projekte überzeugt hat.⁶⁷²

Ein wichtiges Merkmal der Missionstätigkeit von Minjunggemeinden ist der Versuch, mit vielen unterschiedlichen Programmen den Dienst am Nächsten konkret zu praktizieren. Die mutigen Versuche der Minjunggemeinden können den etablierten Kirchengemeinden Koreas, die wenig soziales Interesse aufbringen oder nur der Form halber dafür tätig sind, sicherlich einen starken Impuls geben.

V.2.7. Politisches und soziales Engagement für die Wiedervereinigung Koreas

Seit die koreanische Halbinsel gegen den Willen des koreanischen Volkes durch die beiden Weltmächte USA und UdSSR 1945 in Süd und Nord geteilt wurde, stehen beide ko-

eine Zunahme ihrer Mitgliederzahl erreichen kann. Auf jeden Fall bezieht sich der Begriff „inneres Wachstum“ in Korea auf die kirchliche Einstellung, die gemeindezentristisch orientiert ist.

⁶⁷¹ Minjung Theological Study Institute (MTSI), Eine statistische Untersuchung der gegenwärtigen Lage und des Bewußtseins der Minjunggemeinden, S. 215.

⁶⁷² Diese Information entstammt einem am 25. Juli 1993 geführten Gespräch mit dem Pfarrer der Young-Un-Gemeinde, Oh Yong-Shik. Über die konkrete Situation und die Tätigkeiten der Young-Un-Gemeinde vgl. Drescher 1992a, S. 612-614/616.

reanischen Staaten, die aus dieser Teilung hervorgegangen sind, in einem Spannungsverhältnis, das durch tiefes gegenseitiges Mißtrauen, militärische Bedrohungen sowie gelegentliche kleine Angriffe – hauptsächlich von nordkoreanischer Seite – und ideologische Polarisierungen extremster Art gekennzeichnet ist. Diese Faktoren haben schließlich den Ausbruch des Korea-Krieg (1950-1953) verursacht. Obwohl beide Regimes die Wiedervereinigung als ihre wichtigste nationale Aufgabe postulieren, läßt sich ihr faktisches politisches Handeln dahingehend deuten, daß sie die Teilung des Landes konsolidieren und den Wiedervereinigungsprozeß hinauszögern. Darüber hinaus benutzen die Politiker in beiden Teilen Koreas die nationale Tragödie als Mittel, um ihre Machtinteressen durchsetzen zu können. In diesem Rahmen werden die Schul- und Volksbildung und sämtliche Massenmedien als propagandische Mittel benutzt. Ein politischer Dialog, wirtschaftliche Zusammenarbeit und schriftliche oder telefonische Kontakte der durch den Korea-Krieg auseinandergerissenen Familien waren in dieser Situation unmöglich.⁶⁷³

Die so verfeindeten Länder haben in den 60er Jahren ihre bisherige Vereinigungspolitik, die sie mit allen militärischen Mitteln erreichen wollten, offiziell aufgeben. Der kommunistische Dikator Kim Il-Sung schlug Südkorea vor, gemeinsam einen streng neutralen und friedlichen Staat zu bilden, unter dem diese zwei Systeme weiter bestehen sollten.⁶⁷⁴ Dieser Staat sollte die „Demokratische Konföderative Republik Koryo“⁶⁷⁵ genannt werden. An diesem Vorschlag war jedoch die Bedingung geknüpft, daß die in Südkorea stationierten 40 000 US-Soldaten und die mehr als 1000 Nuklearwaffen von Korea abgezogen werden müssen. Dieser Vorschlag Kim Il-Sungs wurde von dem damaligen Militärdiktator Südkoreas Park Jung-Hee abgelehnt. Statt dessen veröffentlichte Park eigene Grundprinzipien für eine friedliche Wiedervereinigung. Trotz der gegenseitigen Vorschläge für die friedliche Wiedervereinigung schickte Nordkorea weiterhin mehrmals Guerillatruppen und Spione nach Südkorea, um dort soziale Unruhen zu schüren. Der Militärdiktator Park Chung-Hee nutzte diese Situation wiederum zu seinen Gunsten, indem er mehrere Notverordnungen erließ, um seine Machtposition zu sichern. Auf diese Weise setzten Süd- und Nordkorea ihre verfeindete Politik – unabhängig von ihren innenpolitischen Wandlungsprozessen – weiter fort, wobei auf beiden Seiten in zunehmendem Maße aufgerüstet wurde. In der Folge stehen sich heute entlang der Demarkationslinie zwischen Süd- und Nordkorea insgesamt 1,5 Mil. Soldaten gegenüber, die mit den modernsten Waffen ausgerüstet sind.

⁶⁷³ Der Verlustschmerz über diese zwangsweise Trennung hält nach mehr als 40 Jahren immer noch an, zumal kaum Verbindung zwischen den Familienmitgliedern besteht. Der starke Zusammenhalt der koreanischen Familien liegt darin begründet, daß sie in der konfuzianischen Mentalität der Koreaner einen hohen Stellenwert einnehmen.

⁶⁷⁴ Vgl. Weingartner, S. 18-19.

⁶⁷⁵ „Koryo“ ist eine alte koreanische Dynastie (918-1392), die als die erste, über einen längeren Zeitraum existierende, vereinigte Dynastie in der koreanischen Geschichte eine besondere Bedeutung hat. Höchst wahrscheinlich hat Kim Il-Sung aus diesem Grund den Namen „Koryo“ bewußt gewählt.

Ohne Zweifel will die Mehrheit der süd- und nordkoreanischen Bevölkerung keine permanente Teilung Koreas, aber auch keine Wiedervereinigung mit Gewalt und Krieg. Wie stark sich das nordkoreanische Volk aber mit jener widersprüchlichen und feindlichen Politik der eigenen Regierung identifiziert, ist schwer einzuschätzen. Ein wichtiger Grund liegt darin, daß Nordkorea sich international weitgehend isoliert, so daß genaue Informationen über die innere Lage fehlen. Dagegen ist die südkoreanische Situation übersichtlicher, da Südkorea aufgrund des erstaunlichen Wirtschaftswachstum in der internationalen Politik und Wirtschaft immer mehr an Gewicht gewinnt und deshalb im Blickpunkt der Aufmerksamkeit steht. Innerhalb der südkoreanischen Bevölkerung sind die Meinungen über die Wiedereinigungspolitik der Regierung gespalten. Einige Südkoreaner, welche die Wiedervereinigungspolitik der südkoreanischen Regierung unterstützen, haben unter der kommunistischen Herrschaft in Nordkorea zwischen 1945 und 1953 gelitten und sind nach Süden geflohen, oder haben grausame Erfahrungen im Korea-Krieg gemacht oder wollen sich – ähnlich wie einige Politiker – ihre soziale Position und ihren Wohlstand sichern. Die Mehrheit der Südkoreaner dulden die Wiedervereinigungspolitik der Regierung, obwohl sie in den mehr als 40 Jahre dauernden politischen Spannungen nach dem Korea-Krieg und im Ausnahmezustand inzwischen gegenüber dem Thema „Wiedervereinigung“ mehr oder weniger gleichgültig geworden ist. Eine kleine Gruppe der Bevölkerung kämpft aber im Rahmen der Minjungbewegung aktiv für die Menschenrechte und Demokratisierung und kritisiert zugleich die Wiedervereinigungspolitik der Regierung. Zu dieser Gruppe gehören Studenten, Schriftsteller, Oppositionspolitiker, Wissenschaftler und Christen. In der Kirchenwelt setzte sich ein Teil der Katholischen Kirchen, das KNCC (The National Council of Churches of Korea), Minjungtheologen und Minjunggemeinden besonders aktiv für die Wiedervereinigungsbewegung in Korea ein. All diese Gruppen sind aber fest davon überzeugt, daß ohne Menschenrechte und Demokratie die Wiedereinigung Koreas nicht möglich ist.

Das KNCC hat sich am 29.2.1988 in ihrer Generalversammlung mit dem Thema „Wiedervereinigung und Frieden Koreas“ auseinandergesetzt und in Bezug auf Jubeljahridee in der Bibel (Lev 25, 8-12; Jes 61, 1-4; Lk 4, 16-19) proklamiert, daß das Jahr 1995 zum Jubeljahr für die Wiedervereinigung und Frieden Koreas werden soll. In diesem Zusammenhang deklamierte das KNCC einen Vier-Punkte-Vorschlag für die Wiedervereinigung und den Frieden Koreas, der sich nicht nur auf die süd- und nordkoreanische Regierung, sondern auch auf die gesamte Welt bezog. Ihre Inhalte lassen sich wie folgt zusammenfassen: 1) die internationale Vermittlung, 2) Aufbau des Vertrauensverhältnisses zwischen Süd- und Nordkorea und internationale Garantien, 3) Abrüstung und mehr ökonomische Zusammen-

arbeit von beiden Ländern und 4) Abzug der amerikanischen Nuklearwaffen aus Südkorea.⁶⁷⁶

Diese Deklaration wurde aus Kreisen der konservativen protestantischen Kirchen heftig attackiert und kritisiert. Viele prominente Kirchenführer vertraten die Meinung, daß der Abzug der US-Truppen aus Südkorea den Frieden und die Sicherheit Südkoreas gefährden können und schließlich Nordkorea dienlich sein würde. Ihnen ist der Frieden lieber als eine mit großem Risiko verbundene Wiedervereinigung, denn die Stationierung der US-Truppen in Südkorea halten sie für eine „Quelle des Friedens“. Ein Teil von ihnen glaubt sogar, daß für den dauerhaften Frieden die Teilung und die militärische Konfrontation unausweichlich ist.

An den Reaktionen der mehrheitlich koreanischen Kirchen ist erkennbar, daß sie von der antikommunistischen Ideologie tief beeinflusst sind und vor Nordkorea eine große Furcht haben. Viele koreanische Kirchen beten zwar eifrig für die Wiedervereinigung, sind aber gleichzeitig gegen sie, wenn ihnen für deren praktische Umsetzung einige Bemühungen und Anstrengungen abverlangt werden. So gesehen sind sie in sich widersprüchlich, ähnlich wie die Wiedervereinigungspolitik der koreanischen Regierung. Daher ist nicht erstaunlich, daß Menschen, die sich innerhalb der koreanischen Kirche für die Wiedervereinigung einsetzen, nicht selten ins Abseits geraten. Angesicht dieser Schwierigkeiten – selbst bei großen Organisationen wie dem KNCC – ist es für kleine Gemeinden wie den Minjunggemeinden nicht leicht, sich für die Wiedervereinigung zu engagieren. Trotzdem haben Minjunggemeinden in Orientierung an der Idee des KNCC sich vielfach darum bemüht. In ihrer Gemeindepraxis sind hier besonderes zwei Punkte hervorzuheben: Zum einen wird das Wiedervereinigungsproblem als wichtigstes Thema innerhalb der Minjunggemeinden behandelt. So wird z.B. in Gottesdiensten regelmäßig für eine friedliche Wieder-

⁶⁷⁶ Der gesamte Text der 4 Punkte-Deklaration wird im folgenden dargelegt:

- 1) In order to prevent war and reduce tensions on the Korean peninsula it is necessary to conclude a peace treaty and terminate the existing state of war. To this end it is urgent that the governments of North and South Korea, the United States, China, and others who participate in the Korean conflict open negotiations designed to replace the Armistice Agreement with a peace treaty which includes a non-aggression.
- 2) At such time that a peace treaty is concluded, a verifiable state of mutual trust its restores between North and South Korea, and there are international guarantees of the peace and security of the entire Korean peninsula, then United States troops should be withdrawn and the United Nations Command in Korea should be dissolved.
- 3) The excessive military rivalry between North and South Korea is the greatest obstacle to peaceful reunification and is moreover inimical to economic progress. Therefore, a parallel reduction in military strength must follow mutual negotiations between North and South, and the reductions military preparations must be reflectes in a greater commitment to industrial production for peace.
- 4) Nuclear weapons must neverbe used under any circumstances, and as a matter of principle North and South Korea must unite to prevent any possibility of their use on the Korean peninsula. All nuclear-weapons deployed on the peninsula or targeted in its direction must be removed.

Zitiert nach: Suh Kwang-Sun David 1990a, S. 42-43 und vgl. Noh Jong-Sun, S. 46.

vereinigung gebetet und damit die besondere Bedeutung dieses Problems zur Darstellung gebracht.⁶⁷⁷ Zum anderen kämpfen Minjunggemeinden aktiv für die Demokratisierung und die Wiedervereinigung Koreas durch die Teilnahme an Demonstrationen.⁶⁷⁸ Minjunggemeinden marschieren z.B. durch die Straßen mit Kerzenlicht zum Thema „Wenn Süden und Norden zusammen treffen, geschieht ein Wunder“⁶⁷⁹.

Jene Bemühungen der Minjunggemeinden, des KNCC und anderer kleiner Organisationen tragen zweifellos dazu bei, daß das Bewußtsein und der Wille zur Wiedervereinigung innerhalb der südkoreanischen Bevölkerung verstärkt bzw. erweckt sowie die Vorbereitung auf eine zukünftige Wiedervereinigung vorangetrieben werden können. Aber gewiß bedarf es anderer Grundbedingungen zur Verwirklichung besagter Wiedervereinigung wie z.B. 1) internationaler Rahmenbedingungen, 2) politischer Annäherung und Abbau des Feindbildes zwischen Süd- und Nordkorea, 3) wirtschaftlicher Selbständigkeit und Zusammenarbeit beider Länder und 4) der Überwindung des tiefen Mißtrauens beider Seiten.

Für die Schaffung der Grundbedingungen muß als erstes der gegenseitige politische, wirtschaftliche, wissenschaftliche, religiöse und kulturelle Austausch ermöglicht werden. Ein großes Problem ist in diesem Zusammenhang, daß von unzählbaren Vorschlägen und Erkenntnissen in puncto Grundbedingungen nichts davon in die Tat umgesetzt worden ist. Aus diesem Grund ist die Wiedervereinigung für viele Koreaner lange Zeit eine Zukunftsvision geblieben. In dieser Situation waren der plötzliche Zusammenbruch des Ostblocks und die Wiedervereinigung Deutschlands ein Impulsgeber, um sich neue Hoffnungen auf die Wiedervereinigung Koreas zu machen. Die Entwicklung des wiedervereinigten Deutschlands wurde in der Folgezeit mit großer Aufmerksamkeit beobachtet, da sich Korea seit mehr als 40 Jahren mit dem Schicksal Deutschlands identifizierte. Vor allem war das Interesse der Kirchen an der Wiedervereinigung so groß, daß viele von ihnen die Nordkorea-Mission in raschem Tempo etwa mit der Gründung einiger Kirchenorganisationen vorbereiteten. Einige Kirchen formulierten bereits konkrete Zielsetzungen ihrer Mission, wie z.B. die Kontaktnahme mit nordkoreanischen Christen, die unter der Verfolgung des Kommunismus ihren Glauben heimlich praktizierten, oder wie die Entwicklung von Missionsstrategien, um ungläubige Nordkoreaner zu evangelisieren.⁶⁸⁰ Darüber hinaus stellten sich viele Koreaner mit großem Optimismus die Frage, was sie von der Wiedervereinigung

⁶⁷⁷ Zeitschrift „Minjunggemeinde“ No. 9, Jan./Feb. 1992, S. 39.

⁶⁷⁸ L. Drescher hat solche Demonstration „Gottesdienst auf der Straße“ genannt. Drescher 1992b, S. 9.

⁶⁷⁹ Vgl. Zeitschrift „Minjunggemeinde“ No. 8, Okt./Nov. 1991, S. 40.

⁶⁸⁰ Vor dem Korea-Krieg lebten etwa 120 000 Christen in Nordkorea. Wieviele Christen es in Nordkorea noch gibt, ist nicht genau zu berechnen. E. Weingartner, der 1985 Nordkorea besucht und dort mit Christen Kontakt aufgenommen hat, berichtet darüber so: „It is difficult to estimate today's Christian population, but it could number as many as 10 000 though perhaps only half of them still practise their faith regularly. Neither Churches nor denominations exist today in the North, we were told.“ Weingartner, S. 19.

Deutschlands lernen können, und ob und wie ein ähnlicher Weg auch für Korea möglich ist. Im Laufe der Zeit erkannten sie aber allmählich, daß die Vereinigung Deutschlands ohne internationale Rahmenbedingungen wie der Unterstützung von der EU, der NATO, Russland und den USA⁶⁸¹, ohne ein finanzkräftiges Westdeutschland sowie ohne lange politische Vorbereitung, z.B. die Ostpolitik des früheren Bundeskanzlers Willy Brandt⁶⁸² und seiner Nachfolger nicht möglich gewesen wäre. Deshalb stehen viele Südkoreaner heute einer schnellen und einfachen Wiedervereinigung Koreas skeptisch gegenüber, da Korea – abgesehen von der „wirtschaftlichen Überlegenheit“⁶⁸³ gegenüber dem Norden – doch der deutschen Situation vergleichbare Rahmenbedingungen fehlen. Der Skeptismus ist aufgrund der jüngsten Wirtschaftskrise Südkoreas noch größer geworden, auch angesichts der Tatsache, daß die immensen Probleme, die das vereinigte Deutschland bewältigen muß, eine abschreckende Wirkung auf den naiven Optimismus der Koreaner haben.

Trotzdem ist es nicht völlig ausgeschlossen, daß Korea gewollt oder ungewollt in kurzer Zeit vereinigt werden wird, wenn Nordkorea in eine Notlage geraten wird, die sie zur Aufgabe ihrer staatlichen Identität zwingen könnte, wie im Fall der DDR.⁶⁸⁴ Dann wird das vereinigte Korea angesichts der Mängel an Vorbereitungen und Grundbedingungen noch mehr als das vereinigte Deutschland Probleme haben. Deshalb müssen Koreaner die Zeit bis zur Wiedervereinigung effektiv nutzen. Einige positive Zeichen sind hier zu finden: So ist die Demokratie seit den 90er Jahren in Südkorea deutlich vorangetrieben worden, was nicht zuletzt der Impulskraft der Minjungbewegung zu verdanken ist und wozu auch die Minjunggemeinden beigetragen haben. Des weiteren ist die Feindseeligkeit der Südkoreaner gegenüber den Nordkoreaner unter dem Motto der „Volksversöhnung“⁶⁸⁵ allmählich

⁶⁸¹ Vgl. Albrecht, S. 15-27.

⁶⁸² Vor allem war die gegenseitige diplomatische Anerkennung, die von Willy Brandt initiiert wurde, ein wichtiger Grundstein für die Wiedervereinigung Deutschlands.

⁶⁸³ Nach einer Quelle des Amtes für Nationale Wiedervereinigung in Südkorea betrug das Pro-Kopf-Brutto-Sozialprodukt von Nordkorea im Jahre 1990 1064 US\$ und das von Südkorea 5569 US\$. Da Südkorea fast die doppelte Einwohnerzahl von Nordkorea hat, bedeutet dies, daß Südkorea ein ca. 10faches Nationales Sozialprodukt erwirtschaftet wie Nordkorea. Vergleicht man diese Daten mit den Einkommensdisparitäten zwischen BRD und DDR vor der Wiedervereinigung (2 zu 1 im Pro-Kopf-Einkommen und 8 zu 1 im Nationalen Sozialprodukt), dann scheint zumindest in dieser Hinsicht das deutsche Einigungsmodell in Korea anwendbar zu sein. Vgl. Song Du-Yul, S. 68.

⁶⁸⁴ Vgl. a.a.O., S. 69.

⁶⁸⁵ Perrin-Lienemann behauptet, daß „der Minjung-Theologie für den biblischen Versöhnungsgedanken wenig Raum bleibt, weil sie zwischen Sünde und Sünder nicht unterscheidet und weil hinter dem Minjung-Macht-Gegensatz letztlich der unversöhnliche Gegensatz zwischen Gott und Satan steht“. Lienemann-Perrin 1992, S. 446. Angesichts der radikalen sozialkritischen Einstellung und vor allem mit Blick auf die Betonung, mit der in der Minjung-Theologie und in den Minjunggemeinden auf die Parteilichkeit des Minjung gelegt wird, scheint diese Kritik angemessen zu sein. Die Kritik beruht aber offensichtlich auf einem Mißverständnis, denn der Versöhnungsgedanke ist eigentlich im Minjungverständnis der Minjung-Theologie und der Minjunggemeinden enthalten. Hier wie dort wird hervorgehoben, daß der Kampf von Minjung gegen den Staat kein Kampf gegen den Staat als solchen ist, sondern gegen das Unrecht, das er verübt. Würde der Staat sich Minjung gegenüber positiv verhalten, hätte Minjung keinen Grund, gegen

abgebaut worden – auch wenn zur gleichen Zeit die Erfahrungen des Korea-Krieges nicht vergessen sind. Das durch die Weltmächte stark verletzte Volksbewußtsein ist aber deutlich präsent.⁶⁸⁶ Diese jüngeren Entwicklungen werden sicherlich zur kommenden Wiedervereinigung Koreas positiv beitragen.

Seitens der südkoreanischen Kirchen wird die Verwirklichung der Wiedereinigung Koreas einerseits eine große Herausforderung sein, da Südkorea angesichts seines finanziellen Vermögens wahrscheinlich nur spärliche Sozialdienste an die extrem arme Bevölkerung im Norden leisten kann, weshalb die Kirchen einen bestimmten Anteil der Verantwortung übernehmen müssen. Andererseits ist die Wiedervereinigung eine große Chance, aus der gegenwärtigen Stagnation der koreanischen Kirchen mittels Evangelisation herauszukommen und einen Zuwachs an Mitgliedern zu gewinnen. Sie sollten in einem solchen Fall aber nicht nur die ungläubige Bevölkerung des Nordens christianisieren, sondern in seelischer und materieller Hinsicht zu deren Integration verhelfen. Erfahrungen, die Minjunggemeinden in der Minjungmission, also in und mit dem armen Minjung gesammelt haben, können sicherlich einen wichtigen Beitrag dazu leisten.

ihn zu kämpfen. Diejenigen, die die Versöhnung von Minjung ablehnen oder verhindern, sind Machthaber, die das Minjung unterdrücken und ausbeuten.

⁶⁸⁶ Vgl. Chung Ha-Eun, S. 176.

VI. Vergleich zwischen den Minjunggemeinden in Korea und den Basisgemeinden in Lateinamerika

Die kirchlichen Basisgemeinden (*comunidades eclesiales de base*) sind in den 60er Jahren in Lateinamerika⁶⁸⁷ entstanden. Sie sind Ausformungen einer kirchlichen Gemeindebewegung, die aus dem Katholizismus entstanden ist und sich um eine „gemeinschaftsbezogene Evangelisierung“⁶⁸⁸ bemüht. Varianten der Gemeindebildungsform, wie sie die Basisgemeinden repräsentieren, findet man heute in der ganzen Welt, z.B. die Hügelgemeinschaft und die Familienversammlung in Burundi und im Kongo, Dorfgruppen auf den Philippinen, verschiedene Glaubensgemeinschaften in Europa und Nordamerika sowie die Minjunggemeinden in Korea u.a.. Verglichen mit diesen anderen Gemeindebewegungen, die in den letzten 50 Jahren auf verschiedenen Kontinenten entstanden sind, hat die Basisgemeindenbewegung in der Katholischen Kirche Lateinamerikas weltweit die größte Aufmerksamkeit erhalten.⁶⁸⁹ Dabei hat die Basisgemeindenbewegung nicht in allen lateinamerikanischen Ländern die gleiche Verbreitung gefunden. Während z.B. die Kirche in Argentinien dieser Entwicklung eher zurückhaltend gegenüberstand, gab es Mitte der 80er Jahre allein in Brasilien mehr als 80 000 Basisgemeinden.⁶⁹⁰ In ganz Lateinamerika bestanden bereits gegen Ende der 80er Jahre zwischen 180 000 und 200 000 Gemeinden, die aus dieser Bewegung heraus gegründet wurden.⁶⁹¹ Ein vergleichbares Phänomen ist in den Evangelischen Kirchen nicht bekannt, obwohl die Bedeutung der sog. evangelischen „grassroots“-

⁶⁸⁷ „Lateinamerika“ ist kein geographischer, sondern kultureller Begriff, unter dem die lateinische Zivilisation der Spanier, Portugiesen, Franzosen und Italiener subsummiert wird. Außer Lateinamerika wird auch der Begriff „Iberoamerika“ öfters verwendet, der den geographischen Raum aller Staatsgebiete Amerikas südlich der USA bezeichnet. Ich ziehe aber den international stärker eingebürgerten Begriff „Lateinamerika“ vor. Es ist allerdings fraglich, ob die ursprünglich spanischen Gebiete, die während der Kolonialzeit in britischen oder holländischen Besitz übergegangen sind, z.B. Honduras und Guayana, auch als Lateinamerika bezeichnet werden dürfen. Trotzdem werden im weiteren Verlauf dieser Arbeit alle südlich der USA gelegenen Staaten und Länder aufgrund der Ermangelung eines besseren Begriffs zu Lateinamerika gerechnet. Vgl. Prien 1978, S. 23ff.

⁶⁸⁸ L. Boff 1985, S. 13.

⁶⁸⁹ Da diese Gemeinden unter jeweils unterschiedlichen kirchlichen, gesellschaftlichen und kulturellen Bedingungen entstanden sind (Kontextualität), und ihre Ideen jeweils unterschiedlich in die Praxis umgesetzt wurden, ist der wiederholte Versuch, das Phänomen und die Gestalt der Basisgemeinschaften zu definieren, bis dato erfolglos geblieben. Vgl. Schuchart, S. 94-95. Gemeinsam ist jedoch allen „Varianten“, daß sie sich um ein intensives Zusammenleben in der Gemeindeform *von unten* bemühen.

⁶⁹⁰ Vgl. Galindo, S. 144.

⁶⁹¹ Healey, S. 138.

Gemeinden mehr und mehr zunimmt; was dem zunehmenden Gewicht des Protestantismus in Lateinamerika entspricht.⁶⁹²

Die Bezeichnung „Basisgemeinden“ enthält bereits einen Hinweis auf die grundlegende Ausrichtung der Bewegung. Der Begriff „Basis“ hat einen soziologischen und einen theologischen Bedeutungsaspekt. Die soziologische Dimension des Begriffs bezieht sich auf den Teil von Mitgliedern einer Gesellschaft, der die Mehrheit des lateinamerikanischen Volkes – Arme, Unterdrückte und gesellschaftliche Außenseiter, also die unteren Schichten des Volkes – bildet.⁶⁹³ So gesehen handelt es sich bei den Basisgemeinden um Gruppen, welche die Basis der Gesellschaft repräsentieren. Daher wird die Basisgemeinde auch als „Kirche der Armen“ oder als „Kirche von unten“ bezeichnet.

Abgesehen von der soziologischen Dimension des Begriffs verweist „Basis“ in theologischer Hinsicht auf ein „grundsätzliches“ oder „ursprüngliches“ Element der Kirche. In diesem Sinne ist „Basis“ als eine Zelle der Kirche zu betrachten, die die Kirche ständig erneuert und lebendig macht. Da mit den die Basisgemeinde bezeichnenden Ausdrücken „ursprünglich“ oder „Basis“ oder „unten“ gegensätzliche Ausdrücke wie „bestehende Kirche“ oder „Kirche von oben“ implizit mitgedacht werden können, mag bei Skeptikern leicht der Eindruck von Opposition als Keim der Kirchenspaltung entstehen.⁶⁹⁴ Es geht aber bei den Basisgemeinden keineswegs um die Spaltung der bestehenden Gesellschaft und der bestehenden Kirche, sondern sie bemühen sich darum, auf der einen Seite konkrete Probleme im alltäglichen Leben der Einzelnen zu lösen und auf der anderen Seite das Evangelium von Jesus Christus als eines Unterdrückten und Geknechteten zu verkündigen. So gesehen kann die Basisgemeinde als eine Kombination aus Glaubensgemeinschaft und Lebensgemeinschaft bezeichnet werden.

Wichtige Kennzeichen der Basisgemeinden sind: Das „Neulesen“ der Bibel, ein von der traditionellen Gemeindestruktur abweichender Aufbau und die aktive Teilnahme an radikalen politischen, sozialen und wirtschaftlichen Befreiungsbewegungen. Aufgrund dieser Charakteristika gaben die Basisgemeinden in den letzten Jahrzehnten Anlaß zu heftigen Auseinandersetzungen innerhalb der Weltkirche, sowohl in Lateinamerika als auch auf anderen Kontinenten. In diesem Prozeß waren die Meinungen häufig geteilt. Für manche

⁶⁹² In jüngster Zeit nimmt die Zahl der Protestanten, vor allem in Mittelamerika immer mehr zu. Nach einer Angabe des Instituts PROLADES in Costa Rica wird die Zahl der Protestanten in 1987 gezählt wie folgt: Guatemala 29,6 %, Nicaragua 17,2 %, Costa Rica 17 %, Honduras: 11 %. Obwohl die katholischen und die evangelischen Basisgemeinden im gleichen sozialen Kontext entstanden sind, haben die evangelischen Basisgemeinden eigene Signifikanten. Zu nennen sind; 1) die stärkere Konzentration auf religiöse als auf soziale Interessen 2) ohne große Unterstützung von der eigenen Kirche 3) die Gefahr sektiererischer Abkapselung. Cook, S. 543-546.

⁶⁹³ Vgl. a.a.O., S. 544, Fußnote 1.

⁶⁹⁴ Vgl. Wohlmuth, S. 51.

sind die neuen Ideen und die Praxis der Basisgemeinden wie ein frischer Wind, der der stagnierenden Weltkirche einen Impuls gibt,⁶⁹⁵ von anderen werden die Basisgemeinden aufgrund ihres radikalen Sozialengagements und ihrer Bemühungen, „Kirche von unten“ zu realisieren, als eine Gegenkirche empfunden, welche die Aufrechterhaltung der kirchlichen Einheit gefährdet.

Wer den gesamten Evangelisationsprozeß in Lateinamerika und die aktuelle Tätigkeit der Basisgemeinden aufmerksam beobachtet, gewinnt trotz dieser unterschiedlichen Auffassungen leicht den Eindruck, daß die Basisgemeinden nicht nur für die Evangelisation, sondern auch für die Sozialreform Lateinamerikas eine wichtige Rolle gespielt haben und noch spielen.

In diesem Kapitel wird versucht, diese erstaunliche, aber gelegentlich auch umstrittene Basisgemeindenbewegung zu untersuchen. Dabei werden verschiedene Aspekte berücksichtigt. So wird im ersten Teil der Kontext der Entstehung und Entwicklung der Basisgemeinden erläutert (VI.1.). Danach werden die kirchlichen Impulse und Motivationen beleuchtet, die die Entwicklung der Basisgemeinden entscheidend beeinflußt haben (VI.2.). Anschließend werden die wichtigen charakteristischen Merkmale und die Struktur der Basisgemeinden dargestellt (VI.3. und VI.4.). Alsdann wird untersucht, wie man in den Basisgemeinden die Bibel liest, was der Schwerpunkt der Bildung in den Basisgemeinden ist und wie sich die Basisgemeinden für die soziale Gerechtigkeit engagieren (VI.5.). Abschließend sollen dann die Basisgemeinden mit den Minjunggemeinden in Korea verglichen werden (VI.6.).

VI.1. Der Entstehungs- und Entwicklungskontext der Basisgemeinden

Der Befreiungstheologie zufolge lag das Entstehen der kirchlichen Basisgemeinden darin begründet, daß die unterdrückte lateinamerikanische Bevölkerung ihre Lebenswirklichkeit als Unterdrückung erkannt und sich bewußt gemacht hat.⁶⁹⁶ Die Lebenssituation weiter Teile der lateinamerikanischen Bevölkerung ist durch extreme Armut, eine hohe Analphabetenquote und tiefgreifende Menschenrechtsverletzungen gekennzeichnet. Das Erbe der 500 Jahre lang andauernden Kolonialherrschaft, die aufeinander folgenden Militärregimes und die wirtschaftliche Ausbeutung durch multinationale Konzerne bzw. Industrieländer sind Ursachen für die vielschichtigen Mißstände in Lateinamerika. Das lateinamerikanische

⁶⁹⁵ In diesem Zusammenhang schrieb Karl Rahner bereits anfangs der 70er Jahre: „Die Kirche der Zukunft wird eine Kirche sein, die sich von unten her durch Basisgemeinden freier Initiative und Assoziation aufbaut. Wir sollten alles tun, um diese Entwicklung nicht zu unterbinden, sondern zu fördern und sie in die richtigen Bahnen zu lenken.“ Zitiert nach Ludin, S. 303-304.

⁶⁹⁶ Vgl. Gutierrez, S. 34ff.

Volk litt zwar unter dieser Situation, lebte jedoch lange Zeit in einer totalen Ignoranz gegenüber seiner eigenen Wirklichkeit. Einige Theologen erfaßten diese Situation mit dem Begriff „Unterdrückung und Abhängigkeit“, und arbeiteten sie theologisch auf. Sie fingen an, mit dem Volk gemeinsam die Befreiung zu thematisieren. So brachte der Begriff „Befreiung“ ein neues Bewußtsein des lateinamerikanischen Volkes zum Ausdruck.⁶⁹⁷

Wenn man die eigene Situation als eine Situation der „Abhängigkeit und Unterdrückung“ begreift, ist es nach G. Gutierrez selbstverständlich, daß man nicht nur von der Befreiung sprechen, sondern auch an dem Befreiungsprozeß aktiv teilnehmen muß.⁶⁹⁸ In diesem Prozeß der Selbstreflexion wurde bei lateinamerikanischen Christen die Sehnsucht bzw. das Verlangen nach Gemeinschaft, Partizipation und Solidarität immer stärker, und dementsprechend stellte man die Frage, was eigentlich verantwortliches Handeln der Kirche und Christen bedeutet, und wie es praktisch umgesetzt werden kann, um sich von der sozialen Ungerechtigkeit, der Abhängigkeit und der Armut zu befreien.⁶⁹⁹ Vor dem Hintergrund dieser Fragen gründeten lateinamerikanische Christen kleine kirchliche Gemeinschaften, die aus ca. 15 bis 20 Personen bestanden. Der größte Teil der Mitglieder bzw. Teilnehmer gehörte der sozialen Unterschicht an, die aus Armen und Unterdrückten bestand. Die Gemeinden wurden hauptsächlich dort aufgebaut, wo die armen Menschen leben, auf dem Land und in den Slumgebieten der Großstädte. In diesen Gemeinden wurde das Evangelium Jesu Christi verkündigt und die armen Menschen teilten ihr Leben und halfen und vertrauten sich gegenseitig. Auf diese Weise durchdrangen das Wort Gottes und das tägliche, von Hunger, Leid und dem Kampf für Gerechtigkeit geprägte Leben einander.⁷⁰⁰ Während in anderen Pfarrgemeinden eher anonyme Beziehungen bestanden, herrschten in diesen Gemeinschaften brüderliche und schwesterliche Beziehungen, die dem Vorbild der urchristlichen Gemeinden nachempfunden waren (Röm 14,1; 15,1-7, 1Kor 12,25, 1Thes 5,11, Kol 3,13).

Damit ist ein charakteristisches Merkmal benannt, das die Basisgemeinden von den herkömmlichen Pfarrgemeinden in Lateinamerika unterscheidet. Dieses Merkmal wird einem späteren Abschnitt (VI.4.) ausführlich diskutiert. Zur Klärung der Entstehung und Entwicklung der Basisgemeinden werden hier zunächst der historische und soziale Kontext Lateinamerikas (VI.1.1.), dann die Probleme der lateinamerikanischen Kirchen (VI.1.2.) und schließlich den Zusammenhang der Basisgemeinden mit der Volksbewegung in Lateinamerika darlegen (VI.3.).

⁶⁹⁷ Vgl. a.a.O., S. 152.

⁶⁹⁸ Vgl. ebd.

⁶⁹⁹ Vgl. Schuchart, S. 94.

⁷⁰⁰ Vgl. Zambrano, S. 227.

VI.1.1. Der sozio-politische und ökonomische Kontext Lateinamerikas

Da die Basisgemeinde im Prozeß der Auseinandersetzung mit sozialen Problemen entstanden ist, soll im folgenden Abschnitt der soziale Kontext bzw. die sozio-politische und ökonomische Situation Lateinamerikas behandelt werden, zu dessen Verständnis zunächst ein historischer Rückblick auf ihre in der Kolonialzeit Lateinamerikas liegenden Entstehungsbedingungen erforderlich ist.

Der im 15. Jh. von Christoph Kolumbus „versehentlich“ entdeckte Kontinent „Amerika“, benannt nach dem portugiesischen Kosmographen Amerigo Vespucci, wurde in der Folgezeit hauptsächlich von Spaniern und Portugiesen der weltlichen und geistlichen Oberschicht aus einer „allmächtigen Gier nach Gold“ und Landbesitz entdeckt, erobert bzw. kolonisiert. Außer Kolumbus sind Francisco Pizarro, der das Inka-Reich zu Fall brachte sowie Hernandes Cortes, der die Azteken eroberte, als wichtige Eroberer zu nennen. Die Kolonisation der sogenannten „Neuen Welt“, auch conquista genannt, wurde mit den gleichen Mitteln und Methoden durchgeführt, die bereits im Rahmen der reconquista, der Wiederherstellung des katholischen Glaubens im Glaubenskampf gegen die Mauren und Juden im spanischen Mutterland eingesetzt worden waren. Ganze Gegenden der Neuen Welt wurden geplündert sowie die dortige indianische Urbevölkerung, die den Europäern waffentechnisch unterlegen war, in weiten Teilen dezimiert bis gänzlich ausgerottet.⁷⁰¹ Darüber schreibt Hans-Jürgen Prien: „Nicht entfernt so viele Menschen sind bis heute nach Lateinamerika eingewandert wie zwischen 1492 und 1570 von der indianischen Urbevölkerung gestorben sind. Die Gründe für das Massensterben sind zu suchen in grausamen Kriegen der Conquista, Mißhandlungen, Zwangsarbeit, Familientrennung, Frauenzwangsarbeit verbunden mit hoher Kindersterblichkeit, verheerende Auswirkungen durch die Anfälligkeit gegen die von den Europäern eingeschleppten Mikroben und Viren, speziell Grippe, Lungenentzündung und Pocken, natürlich in höchstem Maße unter den von Weißen umgesiedelten und zu Arbeits- und Missionszwecken konzentrierten Indianern.“⁷⁰²

Die so vorgenommene Beherrschung der Neuen Welt aufgrund der *potestas temporalis* der Kronländer war eng gekoppelt mit der Missionierung durch die katholischen Kirche, der *potestas spiritualis*, die den weltlichen Eroberern nicht nur zur ideologischen Legitimationsbasis diente, sondern auch die totale Zerstörung der kulturellen Identität des indianischen Volkes gewährleistete, so daß nicht nur ihre politische Rechtlosigkeit⁷⁰³ die Bildung und Organisation von Widerstand unmöglich wurde.⁷⁰⁴ „Indem die von außen kommende

⁷⁰¹ Seit der Kolonisation nahm die Zahl der europäischen Auswanderer, vor allem Spanien und Portugiesen beträglich zu. Schätzungsweise sind 300 000 Spanien allein im 16. Jahrhundert ausgewandert.

⁷⁰² Prien 1978, S. 81.

⁷⁰³ Vgl. a.a.O., S. 98.

⁷⁰⁴ Siehe auch am Beispiel der Zerstörung des Inka-Reiches durch Cortez, a.a.O., 70-71.

iberische Zivilisation die indianische unterdrückte, wurde eine Reihe von Anpassungsmechanismen ausgelöst, die das schufen, was Oscar Lewis eine „neue Kultur der Armut“ nennt, eine krankhafte Folge des Kolonialismus, die menschenunwürdig ist, da sie im Menschen den unerträglichen Eindruck hervorruft, ein Fremder im eigenen Hause zu sein. Dabei spielen die materiellen Bedingungen gar nicht die primäre Rolle, sondern die Bedingungen, die die Entfaltung der menschlichen Persönlichkeit verhindern.“⁷⁰⁵

Die hauptsächlich aus ökonomischen Gründen motivierte Eroberung⁷⁰⁶, die den „Übergang von der präkapitalistischen Wirtschaft zum Handelskapitalismus“⁷⁰⁷ markiert, läßt sich in drei Entwicklungszyklen einteilen.

Der erste Zyklus von 1492-1550 war durch die Ausbeute des Goldes gekennzeichnet, der zweite Zyklus von ca. 1550-1750 stand im Zeichen des Silbers.⁷⁰⁸

Der durch die starke Besiedlungskonzentration in den Bergbauorten erhöhte Bedarf an Lebensmitteln machte die Hacienda/ Haciendawirtschaft, die lateinamerikanische Wirtschaftsform⁷⁰⁹, notwendig.⁷¹⁰ Die auf den patriachalisch strukturierten Latifundien spanischer Großgrundbesitzer eingesetzten Arbeitskräfte wurden aus Indianern rekrutiert und, soweit diese aus eben erwähnten Gründen ausfielen, durch importierte Sklaven aus Afrika ersetzt.⁷¹¹ Man schätzt, daß während der Kolonialzeit etwa bis 1850 insgesamt ca. drei Millionen Schwarz-Afrikaner nach Spanisch-Amerika und vier Millionen nach Brasilien verschleppt worden sind.⁷¹² Für weiteres Menschen- bzw. kostenloses Arbeitsmaterial wurde auch mittels Vergewaltigungen schwarzer und indianischer Frauen gesorgt, aus denen die Mestizen bzw. die Mulatten, die heutigen Lateinamerikaner, hervorgingen.⁷¹³

„Die sexuelle Ausbeutung ist geradezu eines der Kennzeichen der Sklaverei. Mit Sklavinnen Kinder zu zeugen, galt als die billigste Art, den Sklavenbesitz zu vermehren. Sexuelle Ausbeutung war aber auch ein Kennzeichen der spanischen Kolonisation, die ohne die letztlich darauf beruhende Rassenmischung mit Indianerinnen gar nicht möglich gewesen wäre.“⁷¹⁴

⁷⁰⁵ A.a.O., S. 75.

⁷⁰⁶ Vgl. a.a.O., S. 66.

⁷⁰⁷ A.a.O., S. 62.

⁷⁰⁸ Vgl. a.a.O., S. 103-104.

⁷⁰⁹ Vgl. a.a.O., S. 83.

⁷¹⁰ Vgl. a.a.O., S. 104.

⁷¹¹ Vgl. a.a.O., S. 81.

⁷¹² Vgl. ebd.

⁷¹³ Vgl. a.a.O., S. 82.

⁷¹⁴ A.a.O., S. 83. Durch diese ethnische Vermischung wurde auch die ursprünglich aus zwei Blöcken bestehende Gesellschaft der zur Oberschicht zählenden Spanier bzw. Spanischstämmiger „den sogenannten

Der dritte Zyklus begann bereits im 18. Jh. und war gekennzeichnet durch den Anbau von exportorientierten Monokulturen wie Zucker in der Karibik, Kakao in Venezuela, Mate-Tee im La Plata-Raum und gegen Ende der Kolonialzeit von Kaffee auf Kuba, Puerto Rico, in Costa Rica und Venezuela.⁷¹⁵

Im Portugiesisch-Brasilien verlief die Entwicklung in umgekehrter Reihenfolge: Von 1550-1550 war die Phase des Brasilholzes, anschließend war der Zyklus des wirtschaftlich lohnenderen Zuckerrohres von 1530-bis in die zweite Hälfte des 17. Jahrhunderts. Erst im 18. Jh. begann die mit einem starken Sittenverfall einhergehende Phase des Goldes bzw. der Diamanten.⁷¹⁶

Abschließend ist sowohl für die spanische wie auch portugiesische Kolonisation zu sagen, daß sich die ursprünglich merkantilistische Kolonialgesellschaft zu einer auf Besitz und der Art der Arbeitsverhältnisse gegründeten Klassengesellschaft der heutigen Zeit entwickelt hat, die ihrerseits die Unterdrückung und Ausbeutung der indianischen Bevölkerung fortsetzte, ja sogar noch in dem Maße verschärfte, „daß sie die Indianer aufsaugte, ihnen auch noch ihr Indianersein, ihren Rest von Identität raubte und sie zu einem namenlosen Bodensatz der Gesellschaft machte“⁷¹⁷.

Die moderne Geschichte Lateinamerikas beginnt damit, daß die Mehrheit der lateinamerikanischen Länder im Zeitraum zwischen dem Ende des 19. und dem Anfang des 20. Jahrhunderts sich von der Kolonialherrschaft endgültig befreite. Nach Ansicht der Befreiungstheologen hat diese Befreiung zwar überwiegend zur politische Unabhängigkeit geführt, aber die wirtschaftliche Abhängigkeit von den früheren Kolonialmächten bzw. von den entwickelten Industrieländern blieb weiterhin bestehen bzw. ist noch vertieft worden. Dies wurde vor allem durch die aggressive wirtschaftliche Expansion der entwickelten Industrieländer verursacht, die allmählich die Existenzgrundlage des lateinamerikanischen Volkes zerstörte.⁷¹⁸ Das Volk war kaum in der Lage, etwas dagegen zu unternehmen oder sich zu wehren. Damals wurde in Lateinamerika mit großem Optimismus von „Entwicklung“ gesprochen und vor dem Hintergrund der zu dieser Zeit verbreiteten sozialwissenschaftlichen Modernisierungstheorien Unterentwicklung und Entwicklung als Phasen eines linearen Evolutionsprozesses betrachtet.⁷¹⁹ Vor diesem Hintergrund versuchten die lateinamerikanischen Länder seit ihrer Befreiung aus der Kolonialherrschaft vor allem in den fünfziger

Kreolen, und den zur breiten Unterschicht gehörenden Indianern und den späteren afrikanischen Sklaven im Laufe der Zeit eine Mittelschicht gebildet.

⁷¹⁵ Vgl. a.a.O., S. 105.

⁷¹⁶ Vgl. a.a.O., S. 105-106.

⁷¹⁷ A.a.O., S. 92.

⁷¹⁸ Vgl. Gutierrez, S. 141ff.

⁷¹⁹ Vgl. a.a.O., S. 143.

Jahren, mit eigenen Mitteln einen wirtschaftlichen Aufschwung zu erreichen. Sie übernahmen entwicklungspolitische Konzepte der sog. Ersten Welt und orientierten sich an der Idee von möglichst schnellem Wirtschaftswachstum.

Die Orientierung an der Idee eines unmittelbaren Zusammenhanges von gesellschaftlicher Entwicklung und wachstumsorientierter Wirtschaft führte die Handelspolitik schließlich zur Inanspruchnahme von westlichem Kapital und zu enger Zusammenarbeit zwischen multinationalen Konzernen und neu aufsteigenden Großkapitalisten in Lateinamerika.⁷²⁰ Die mit Unterstützung der Regierung geführte Handelspolitik ist durch die Ausfuhr von Rohstoffen und die Einfuhr von Fertigwaren gekennzeichnet. In diesem sog. Wirtschaftskampf ging die wirtschaftliche Selbständigkeit der lateinamerikanischen Länder allmählich verloren, und die lateinamerikanische Volkswirtschaft wurde vollständig vom Außenhandel abhängig.⁷²¹

Die Ermordung Präsident Kennedys 1963 bedeutete für Lateinamerika das Ende der Allianz für den Fortschritt und gleichzeitig die Aufhebung des westlichen Entwicklungsmodells.⁷²² Dies hatte eine hohe Inflation, Stagnieren des wirtschaftlichen Wachstums, eine extreme Armut und Resignation des lateinamerikanischen Volkes sowie gesellschaftliche Unruhen und politische Widerstände zur Folge. Als eine Reaktion auf diese Krise wurde die Dependenztheorie konzipiert und propagiert.⁷²³ Nach der Dependenztheorie hielt man es für möglich, daß die Industrialisierung mit eigenen Kräften und der Befreiungsbewegung durchgeführt werden konnte.

Auf dieser ideologischen Grundlage entstand ein neues Bewußtsein der unterdrückten lateinamerikanischen Bevölkerung und es begann sich eine radikale politische Bewegung in Gang zu setzen. Die kubanische Revolution, die 1959 von Fidel Castro geführt wurde, ist in diesem Zusammenhang zu sehen. Sie markiert einen Wendepunkt, der den sog. „Kalten Krieg“ zwischen Linken und Rechten in Lateinamerika ausgelöst hat. Alsdann breitete sich eine radikale politische Bewegung, die sog. „Bewegung der Befreiungsarmee“, in ganz Lateinamerika aus. So stand Lateinamerika unmittelbar in einer weiteren tiefen politischen und wirtschaftlichen Krise. Da diese Entwicklung eine Gefahr für die politische Rechte bzw. für die herrschende Klasse darstellte, versuchte man diese Situation durch die Errichtung von Militärregimen mit Unterstützung der amerikanischen Regierung in den Griff zu bekommen. Militärregimes wurden in fast allen lateinamerikanischen Ländern gebildet, wobei häufig jeweils ein Militärputsch auf den nächsten folgte.

⁷²⁰ Vgl. a.a.O., S. 142.

⁷²¹ Vgl. ebd.

⁷²² Vgl. Comblin, S. 15-16.

⁷²³ Vgl. a.a.O., S. 16 und Gutierrez, S. 27 und 145ff.

Politisch unterdrückten die Militärregimes die eigene Bevölkerung, und wirtschaftlich vollzog sich eine völlige Hinwendung zur Marktwirtschaft. Ein wichtiges Konzept hieß Konzentration auf die sog. binnenwirtschaftliche Entwicklung, die durch Einfuhren und Erweiterungen des internen Marktes ermöglicht wurde. Das Konzept sollte einen Aufbruch in die Industrialisierung und Modernisierung herbeiführen. Dieses Konzept wurde jahrelang von internationalen Organisationen, wie UNO, Weltbank, Internationaler Währungsfonds, und vor allem von den USA unterstützt bzw. propagiert.⁷²⁴ Seitdem sind die Interventionen seitens der USA in die Politik, die Militärangelegenheiten und die Wirtschaft Lateinamerikas weiter verstärkt. Zahlreiche Versuche von lateinamerikanischen Länder, sich gegen diese Einflußnahme zu wehren, sind an der direkten Intervention und Kontrolle der USA gescheitert. Wirtschaftlich wurde die lateinamerikanische Bevölkerung von der Expansion der multinationalen Konzerne und der imperialistischen Wirtschaftspolitik der USA weiter ausgebeutet. Infolgedessen lebten in den letzten Jahrzehnten ca. zwei Drittel der Bevölkerung unter der Armutsgrenze. Daher ist die Armut in lateinamerikanischen Länder immer ein zentrales soziales Thema bzw. Problem gewesen. Zum Beispiel lebt ca. 50 % der 14 Millionenstadt Sao Paulo in Slums und 200 000 Minderjährigen leben in dieser Stadt auf den Straßen.⁷²⁵ Diese Situation wurde dadurch verursacht, daß von den Staaten bzw. den großen Unternehmen immer mehr Land der armen Bauern beansprucht wird, und daß viele Indianer durch die Abholzung des Urwaldes ihre Wohngebiete verloren. Diese lateinamerikanische Wirklichkeit – das Elend und die Ausbeutung des Menschen durch den Menschen – nennt G. Gutierrez unter Bezugnahme auf die Dokumente der Bischofskonferenzen in Medellin und in Puebla „institutionalisierte Gewalt“⁷²⁶.

Wer die unterdrückte und ausgebeutete Situation des lateinamerikanischen Volkes wahrnahm und dagegen protestierte, wurde von seiner eigenen Regierung brutal bestraft. Das Massaker an sechs Jesuiten in El Salvador im Jahr 1989 ist nur ein Beispiel für die Gewalt, mit der die politischen Machthaber auf Versuche reagieren, auf die Situation der Armen aufmerksam zu machen.⁷²⁷

VI.1.2. Der kirchliche Kontext Lateinamerikas

Neben dem sozialen Kontext ist die kirchliche Situation in Lateinamerika ein weiterer wichtiger Hintergrund für das Entstehen der Basisgemeinde.

⁷²⁴ Vgl. Gutierrez, S. 142.

⁷²⁵ Duchrow, S. 231. Nach den Erfahrungen, die ich in einem einjährigen Aufenthalt in Lateinamerika machen konnte, gibt es in anderen großen Städten eine ähnliche Situation wie in Sao Paulo, vor allem in den Ländern, in denen die Bevölkerungsquote von Indianern bzw. Schwarzafrikanern hoch ist.

⁷²⁶ Gutierrez, S. 23 und 171.

⁷²⁷ Vgl. Richard 1991, S. 532.

Die Kolonialherrschaft, die mit der Invasion von Spanien im Jahre 1492 begann, dauerte in Lateinamerika bis zur Unabhängigkeit am Ende des 19. Jahrhunderts an. Mit dieser Kolonialherrschaft kam zugleich das Christentum auf den lateinamerikanischen Kontinent. So hängt der Prozeß der Evangelisierung in Lateinamerika mit der Kolonialherrschaft untrennbar zusammen. Die Kirche, die in Lateinamerika missioniert hat, orientierte sich am „Modell des Patronats“⁷²⁸. Demzufolge stehen Staat und Kirche aufgrund gemeinsamer Interessen in einer engen Verbindung. Der Staat deckt der Kirche den Rücken und gewährleistet, daß sie ihre eigenen Bedürfnisse erfüllen und sich weiter entfalten kann. Als Gegenleistung zeigt sich die Kirche kooperativ mit der Regierung, die sie direkt oder indirekt unterstützt. Bei dem Patronat geht es also um „ein Bündnis zwischen der zivilen und religiösen Hierarchie“⁷²⁹. Mit dem Ende der Ausrufung der verschiedenen republikanischen Staaten in Lateinamerika wurde das Modell „Patronat“ korrigiert und fand eine neue Gestalt. Die Kirche näherte sich den herrschenden Klassen, die den Staat kontrollierten, und versuchte innerhalb der Interessen der herrschenden Klassen ihren Platz zu finden.⁷³⁰ In diesem Rahmen gründete sie öffentliche Anstalten wie z.B. Krankenhäuser, Schulen, Parteien u.a. Boff analysiert diese Situation mit folgenden Worten: „Offensichtlich haben wir es mit einer Sicht [sic!] zu tun, in der sakrale Macht und zivile Macht eine Einheit bilden.“⁷³¹ Die Kirche will zwar auf ihre Weise dem armen und unterdrückten Volk dienen, das zumeist über keine materiellen Ressourcen und über keine Bildung verfügt, aber sie solidarisierte sich dabei nicht mit der entrechteten Bevölkerung, sondern wandte sich den sozialen Problemen im Interesse der Selbsterhaltung zu. So gesehen fand ein Wandel der Kirche eigentlich nicht statt. In diesem Zusammenhang beschreibt L. Boff die Kirche so: „(Sie) trägt (...) die Konturen einer Kirche für die Armen und weniger eine Kirche mit den Armen und der Armen.“⁷³²

Ein typisches Merkmal der früheren lateinamerikanischen Kirchen war die Abgeschlossenheit gegenüber der Welt, die durch die radikale Trennung von Heiligem und Profanem gekennzeichnet ist. Die Kirche verstand sich als alleinige Trägerin des Heils für die Menschen. Die profane Welt wurde nur als Objekt des Heils betrachtet, das sich bekehren muß und nur durch die Vermittlung der Kirche gerettet werden kann. Nach diesem Verständnis sind Politik, Sexualität, Geld u.a. Angelegenheiten der profanen Welt, die es zu meiden galt. So verhielt sich die Kirche, als ob sie mit der Welt nicht zu tun habe. Infolge dieser Abgeschlossenheit entfremdete sie sich nicht nur von der Welt, sondern auch von ihren

⁷²⁸ L. Boff 1990, S. 19.

⁷²⁹ Ebd.

⁷³⁰ Vgl. ebd.

⁷³¹ Ebd.

⁷³² Ebd.

wesentlichen Glaubensinhalte und Aufgaben. Die Abgeschlossenheit bezog sich eng auf die hierarchische und klerikale Struktur, sowie die dogmatische Theologie innerhalb der Kirche. Und sie waren gemeinsam die wichtigsten Ursachen, die zur Apathie und zum Stagnieren der Kirche führten. Diese Problematik ist vor allem durch die Wahrnehmungsunfähigkeit der gesellschaftlichen Wirklichkeit gekennzeichnet. Die Kirche zeigte auf der politische Ebene sogar eine Tendenz zur Abstimmung mit der autoritären und totalitären Politik der Regimes. Das ist ein wichtiger Grund dafür, warum sich viele Menschen in Lateinamerika mit großer Enttäuschung von der Kirche abwendeten. So gesehen ist es nicht erstaunlich, daß eine grundsätzliche Kritik an den Problemen der Gesellschaft in Lateinamerika – also an der Unterdrückung, Ungerechtigkeit, Armutsproblematik usw. – von seiten der Kirche fast kaum zu hören war.

Trotzdem sind einige ermutigende Erfahrungen im Zusammenhang mit der christlichen Missionierung im Gedächtnis der lateinamerikanischen Bevölkerung lebendig geblieben. Als Beispiel kann nach G. Gutierrez und M. Sievernich das Wirken von Bartolomé de las Casas (1484-1566) im 16. Jahrhundert in Lateinamerika genannt werden.⁷³³ Zunächst hatte er als Eroberer, Kolonist und Kleriker an der gewaltsamen Unterwerfung der Ureinwohner in der Karibik mitgewirkt. Nach zwölfjähriger Tätigkeit schloß er sich der Protestbewegung der Dominikaner an, die sich gegen die Unterjochung und Ausbeutung der Ureinwohner richtete. Die Tätigkeiten der Protestbewegung und speziell das Bibelverse aus Sir 34,21-27 lösten seine Bekehrung aus.⁷³⁴ Er entdeckte die Leiden und das Elend der einheimischen Bevölkerung und erkannte das unermessliche Leid, das diesen Menschen bislang angetan wurde. Seine scharfe Kritik, in der sein Einsatz für die Indios deutlich wird, richtete sich gegen die ungerechte Siedlungspolitik der kolonialen Herrschaft.

Zusammenfassend ist zu sagen, daß im Modernisierungs- bzw. Industrialisierungsprozeß Lateinamerikas die Kirche zwar bemüht war, sich auf die Gesellschaft zu beziehen, soziale Probleme wahrzunehmen und auf sie zu reagieren. Aber diese Bemühungen haben weder zu einem grundlegenden Wandel der Kirche noch zu einem Wandel der Gesellschaft geführt. Das heißt, daß sie die religiösen und sozialen Probleme der lateinamerikanischen Bevölkerung weder angemessen wahrgenommen, noch konkrete, praktische Hilfe geleistet hat. Die Bevölkerung hat diese Situation als krisenhaft erlebt und – so stellt es sich aus befreiungstheologischer Sicht dar – selbst die Initiative übernommen, um eine neue Gesellschaft zu schaffen und die lebendige Kirche im Sinne der Evangelisierung als eine zentrale Aufgabe der Glaubensgemeinschaft wiederherzustellen. In dieser Einschätzung bringt sich zum Ausdruck, daß neben den sozio-politischen und den ökonomischen Verhältnissen für die Entstehung der Basisgemeinden auch der unzureichende bzw. einseitige gesellschaftsgestalten-

⁷³³ Vgl. Gutierrez, S. 43 und Sievernich, S. 24ff.

⁷³⁴ Vgl. Sievernich, a.a.O., S. 24-25.

de Einfluß der Kirche als Hintergrund in Betracht zu ziehen ist.⁷³⁵ Neben diesem Problemzusammenhang, der von der Befreiungstheologie in besonderer Weise akzentuiert wird, ist darauf aufmerksam zu machen, daß der Mangel an geweihten Priestern, die in dem großen Parochialsystem viele Kirchengemeinden zu leiten hatten, ein weiterer wichtiger Entstehungsgrund der Basisgemeindebewegung war. Gemeinden, die ohne Priester sich selbst überlassen waren, wurden in diesem Kontext als aufgelöst betrachtet.⁷³⁶ Aus diesem Grund bedurfte die Kirche, so die Analyse, einer Gemeindeform, in der Laien die priesterlichen Aufgaben übernehmen, indem sie das Evangelium verkünden, den Glauben am Leben erhalten und die Gemeinschaft bewahren.

VI.1.3. Volksbewegung in Lateinamerika

Als ein weiterer Erklärungskontext für die Entstehung und Entwicklung der Basisgemeinden ist schließlich auf die „Volksbewegung“ zu verweisen. Unter diesem Begriff faßt man in Lateinamerika alle Bewegungen zusammen, die für die Befriedigung grundlegender Lebensbedürfnisse des Volkes und für seine Identität bzw. seine Selbstbestimmung kämpfen.⁷³⁷ So gesehen ist die Volksbewegung in Lateinamerika als Befreiungsbewegung zu bezeichnen. In den letzten Jahrzehnten hat die lateinamerikanische Bevölkerung in zunehmendem Maße an diesen Bewegungen teilgenommen, und dementsprechend ist die Bedeutung der Volksbewegung immer größer geworden.⁷³⁸ Dazu zählen Menschenrechts-, Gewerkschafts-, Kultur- und Frauenbewegung sowie politische, soziale, ökologische und kirchliche Bewegungen. Die Basisgemeindenbewegung ist also im Grunde ein Teil der Volksbewegung,⁷³⁹ so wie die Volksbewegung umgekehrt ein wichtiger Hintergrund für das Entstehen der Basisgemeinden darstellte.

VI.2. Neue Impulse und Motivationen für die Entwicklung der Basisgemeinden

Der Entwicklungsprozeß der Basisgemeinden ist sehr komplex. Einerseits ist ihre rapide Entwicklung ohne Beteiligung verschiedener Volksgruppen, vor allem der unterdrückten Menschen in Lateinamerika, nicht vorstellbar. Andererseits ist sie durch die heftigen Aus-

⁷³⁵ Vgl. L. Boff 1985, S. 10.

⁷³⁶ Vgl. ebd.

⁷³⁷ Dies wird in Nicaragua die „Logik der Mehrheit“ genannt. Richard 1984, S. 448.

⁷³⁸ Nach Angaben von P. Richard haben die Volksbewegungen in Lateinamerika, insbesondere in Mittelamerika, in den 80er und den beginnenden 90er Jahren von Tag zu Tag eine größere Bedeutung gewonnen. Vgl. Richard 1991, S. 537.

⁷³⁹ Vgl. Richard 1991, S. 536.

einandersetzungen sowohl mit dem Vatikan als auch mit der lateinamerikanischen Kirche ermöglicht worden. Die entscheidenden Impulse und Motivationen für die Entwicklung der Basisgemeinden sind dabei vom II. Vatikanischen Konzil (VI.2.1.) und von den Bischofskonferenzen in Medellin (VI.2.2.) und in Puebla (VI.2.3.) ausgegangen.

VI.2.1. Das II. Vatikanische Konzil (1962-1965)

Das II. Vatikanische Konzil definierte die missionarische Tätigkeit der Kirche wie folgt: „Als Mitarbeiter Gottes sollen die Missionare solche Gemeinden von Gläubigen erwecken, die würdig der Berufung, die sie empfangen haben, die Ämter, die Gott ihnen anvertraut hat, ausüben: das priesterliche, das prophetische und das königliche Amt (Ad Gentes 15).“⁷⁴⁰ Demnach wird die Kirche als eine Gemeinschaft betrachtet, deren Mitglieder wie Bischöfe, Priester und Laien zwar unterschiedliche Aufgaben und Funktionen innehaben, die aber als gleichwertig eingeschätzt werden. Dabei zeigt das II. Vatikanum wichtige Linien zur Erneuerung der Kirche auf. So wird zum Beispiel gefordert, daß die Kirche nicht der Welt isoliert gegenüberstehen bzw. nicht zur jenseitigen Welt gehören sollte, sondern *in* und *mit* der gegenwärtigen Welt sein soll.

Anschließend machte die folgende Aussage des Konzils verschiedene kleine Gemeindebewegungen rechtskräftig: „In allen lokalen Gemeinden der Gläubigen ist die Kirche Christi wahrhaftig gegenwärtig... Mögen sie auch oft klein und arm sein oder in der Diaspora leben, in ihnen ist Christus gegenwärtig.“⁷⁴¹ Durch diese Festlegung werden zahlreiche Bemühungen um eine Einbindung von Basisinitiativen in einen institutionell-kirchlichen Rahmen erleichtert. Aber das Verhältnis zwischen Teilkirche und Gesamtkirche oder zwischen Pluralität und Kollegialität ist angespannt.⁷⁴²

Außerdem rief Papst Johannes XIII. bereits einen Monat vor Beginn des Konzils auf, daß die Kirche eine Kirche der Armen werden müsse. Der Satz lautet: „Angesichts der unterentwickelten Länder ist die Kirche und will die Kirche Kirche der Armen sein.“⁷⁴³ Dieser Aufruf impliziert, daß die Kirche zwar für alle da ist, aber bis dato hauptsächlich für die Reichen zuständig war. Natürlich darf man einerseits nicht übersehen, daß sich die Kirche in ihrer Geschichte immer auch für arme und Außenseiter eingesetzt hat. Andererseits ist es aber auch Tatsache, daß die Armen in der Kirche nicht als Subjekt, sondern als Außenseiter angesehen und behandelt wurden. Diese kritische Anmerkung von Papst Johannes XIII. ist im II. Vatikanischen Konzil fortgesetzt worden und die Kirche wurde sich ihrer Sendung im

⁷⁴⁰ LThK 1968, Das Zweite Vatikanische Konzil, Teil III, S. 59.

⁷⁴¹ Zitiert nach C. Boff 1986, S. 644.

⁷⁴² Vgl. Goldewijk, S. 419.

⁷⁴³ Zitiert nach Gutierrez, S. 30.

Dienst der Armen, Unterdrückten und Außenseiter der Gesellschaft stärker bewußt. Vor allem machten die lateinamerikanischen Bischöfe im Konzil deutlich, daß die Kirche inmitten der Armen und mit den Armen sein soll. Dieses neue Kirchenverständnis, das für die Reflexion der lateinamerikanischen Kirchen eine tragende Rolle gespielt hat, kann als „Bewußtwerdung der Kirche“⁷⁴⁴ bezeichnet werden. Trotz des Aufrufs von Papst Johannes XIII. und des großen Interesses der Kirche an den Armen war aber von der „Kirche der Armen“ im Konzil noch nicht die Rede.

Kritisch betrachtet fällt auf, daß das II. Vatikanische Konzil von der Unterentwicklung der Völker aus dem Blickwinkel der entwickelten (Industrie-)Länder spricht, um diese an ihre Möglichkeiten und Verpflichtungen jeder Dritten Welt gegenüber zu erinnern. So betrachtet sind die großen Themen des II. Vatikanums nach Ansicht von Goldewijk nur in begrenztem Maß als Interpretationsrahmen für den Konsolidierungsprozeß von Basisgemeinden brauchbar.⁷⁴⁵ Trotz dieser kritischen Anmerkung ist festzustellen, daß zahlreiche neue Gemeindebewegungen, die seit Anfang der 60er Jahre vorwiegend in der Dritten Welt aufkamen, dem Wunsch des Konzils entsprachen. Dies bedeutet auch, daß die Basisgemeinden als Kernzellen der Kirche bereits anerkannt worden sind, obwohl das Konzil nicht direkt von der Basisgemeinde redet. So gesehen beruht die Gründung der Basisgemeinde nicht direkt auf dem Einfluß dieses Konzils, wenn auch die Idee des Konzils ein Grundanliegen der Basisgemeinde war.

VI.2.2. Die Bischofskonferenz in Medellin (1968)

Die Generalversammlung der lateinamerikanischen Bischöfe in Medellin im Jahr 1968 war ein wichtiger Wendepunkt für die lateinamerikanischen Kirchen, insbesondere im Blick auf die Entwicklung der Basisgemeinden. In dieser Versammlung begriffen die Bischöfe die gesamte lateinamerikanische Situation als so schmerzhaft, daß sie einer ganzheitlichen Befreiung bedurfte. Mit dieser Wahrnehmung beschrieben sie eine neue geschichtliche Epoche mit folgenden Worten: „Lateinamerika steht offensichtlich unter dem Zeichen der Umwandlung und Entwicklung, einer Umwandlung, die sich nicht nur mit einer außergewöhnlichen Schnelligkeit vollzieht, sondern auch alle Bereiche des Menschen, vom Wirtschaftlichen bis zum Religiösen, berührt und bewegt. Dies läßt erkennen, daß wir uns an der Schwelle einer neuen historischen Epoche unseres Kontinents befinden, die voller Seh-

⁷⁴⁴ A.a.O., S. 31.

⁷⁴⁵ Vgl. Goldewijk, S. 419.

sucht nach Mündigkeit, nach Befreiung von aller Knechtschaft, nach persönlicher Reifung und Integration aller ist...(Einleitung zu den Entschlüssen 4 und 5)“.⁷⁴⁶

Die zentralen Punkte, mit denen sich die Bischöfe in Medellin auseinandersetzten, können wie folgt zusammengefaßt werden:

- 1) Die lateinamerikanische Wirklichkeit, die durch Elend und Ausbeutung gekennzeichnet ist, wird als eine Situation der Ungerechtigkeit bezeichnet, die man institutionalisierte Gewalt nennen kann.⁷⁴⁷ Man erkannte immer deutlicher, daß die beschriebene Wirklichkeit eigentlich die logische Konsequenz aus einer Situation der Abhängigkeit und grundsätzlich ein Subprodukt der kapitalistischen Entwicklung der westlichen Welt ist.⁷⁴⁸ In dieser Aussage wird die Notlage des Volkes zur Kenntnis genommen, allerdings nicht unmittelbar durch das unterdrückte Volk, sondern durch Mittler, nämlich Priester und Ordensleute. Aber es wird darauf hingewiesen, daß die Kirche über ihre vergangene Geschichte, die die soziale und kirchliche Wirklichkeit Lateinamerikas maßgeblich mitgestaltet hat, kritisch reflektieren muß, und daß sie sich auf Wunsch der lateinamerikanischen Völker engagieren will. Dieses neue Verantwortungsbewußtsein der Kirche wird in Medellin so formuliert: „Uns obliegt es als Hirten der Kirche, die Gewissen zu bilden, alle Initiativen, die zur Bildung des Menschen beitragen, zu beleben, anzuspornen und orientieren zu helfen. Uns kommt es auch zu, all das, was gegen die Gerechtigkeit verstößt und damit den Frieden zerstört, anzuklagen. (Frieden 20)“⁷⁴⁹ Dies wird als prophetische Aufgabe der Kirche bezeichnet, die inmitten eines kritischen und konstruktiven Wandlungsprozesses steht. Auch werden die christlichen Gemeinden dazu aufgefordert, die real existierenden Mißstände in Lateinamerika zu artikulieren und sich mit den Armen zu solidarisieren.
- 2) Ein weiterer Punkt, der in Medellin gefordert wurde, ist die bewußtseinsweckende Evangelisierung. Nach Medellin soll die Kirche verpflichtet sein, ein Bewußtsein für bzw. Aktivitäten gegen die Ungerechtigkeit zu beleben und zu unterstützen.⁷⁵⁰
- 3) Die Verwirklichung der bewußtseinsweckenden Evangelisierung der Unterdrückten ist nur möglich, wenn die Laien in der Kirche mehr Mitbestimmungsrechte haben. Der Realisierung größerer Laienbeteiligung in der Kirche stand jedoch die hierarchisch gegliederte Kirchenstruktur mit ihrem autoritär geprägten Priestertum lange Zeit im Wege. Das Entstehen der Basisgemeinden ist nichts anderes als die Bemühung, eigenständige

⁷⁴⁶ Adveniat 1972 (Hg.). Dokumente/ Projekte 1-3. Sämtliche Beschlüsse der II. Generalversammlung der Lateinamerikanischen Episkopate, Medellin 24. 8. – 6. 9. 1968, S. 14.

⁷⁴⁷ Vgl. Frieden 16, in a.a.O., S. 34-35.

⁷⁴⁸ Vgl. Frieden 8-10, in a.a.O., S. 29-30.

⁷⁴⁹ A.a.O., S. 36.

⁷⁵⁰ Vgl. ebd.

und selbständige Momente einer zur starren Institution verkommenen Kirche zu erhalten. Diese Bemühung wurde in Medellin offiziell anerkannt und unterstützt, indem Medellin die negativen Auswirkungen der hierarchischen Kirchenstruktur zu korrigieren versucht.⁷⁵¹ Daher ist die Basisgemeinde nach Medellin nicht mehr nur eine Unterorganisation von Pfarreien, sondern selbständige soziale Basisstruktur der Kirche. Mit anderen Worten: Sie ist nicht eine Gruppierung der Kirche, die nur einige kirchliche Merkmale aufweist, sondern sie ist als „der erste und fundamentale kirchliche Kern (Pastorale Leitlinien 10)“⁷⁵² selbst die Kirche.⁷⁵³

Seit Medellin wird der Begriff „Basisgemeinde“ offiziell verwendet und thematisiert. Zwar sprach die Bischofskonferenz noch nicht von „kirchlichen“, sondern von „christlichen“ Basisgemeinden, aber diese Gemeinden wurden als die Urzelle der kirchlichen Struktur, als Achse der bewußtseinserweckenden Evangelisierung und als ein bedeutsamer Faktor der gesellschaftlichen Entwicklung definiert und offiziell anerkannt. Auf dieser Basis war die traditionelle Kirche zu einer Unterstützung der Basisgemeinden bereit, ohne die eine Entwicklung jener Gemeinden undenkbar gewesen wäre. In und mit diesen Gemeinden entwickelt sich auch eine neue Theologie, die den befreienden Charakter des Glaubens neu entdeckte und sich als kritische Reflexion der Glaubenspraxis in diesen Gemeinden verstand.⁷⁵⁴ Mit dieser Theologie, die als „Befreiungstheologie“ bekannt wurde,⁷⁵⁵ setzte sich die Bischofskonferenz ebenfalls ausführlich auseinander. Medellin war also ein Impulsgeber für neue Formen des kirchlichen Engagements und deren theologischer Reflexion.⁷⁵⁶

VI.2.3. Die Bischofskonferenz in Puebla (1979)

Der Zeitraum von der Versammlung in Medellin bis zur Bischofskonferenz in Puebla ist durch die rapide Veränderung der lateinamerikanischen Kirche gekennzeichnet. Vor allem haben sich die Basisgemeinden in diesem Zeitraum sehr rasch entwickelt. Einige lateinamerikanische Bischöfe waren nicht nur Beobachter dieser Entwicklung, sondern haben daran mitgewirkt.

⁷⁵¹ Vgl. Goldewijk, S. 421-422.

⁷⁵² *Adveniat 1972* (Hg.). Dokumente/ Projekte 1-3. Sämtliche Beschlüsse der II. Generalversammlung der Lateinamerikanischen Episkopate, Medellin 24. 8. – 6. 9. 1968, S. 143.

⁷⁵³ Vgl. Galindo, S. 145.

⁷⁵⁴ Vgl. Gutierrez, S. 34.

⁷⁵⁵ Das Zusammentreffen von Laien, Ordensleuten und Priestern, die in Lima, Hauptstadt in Peru, im Juli 1968 vor Medellin stattgefunden hat, ist eigentlicher Geburtsort der Befreiungstheologie. Vgl. Gutierrez, S. 18, Fußnote 1.

⁷⁵⁶ Vgl. a.a.O., S. 192.

Die Erfahrungen, die einzelne Basisgemeinde in den letzten Jahren gesammelt haben, wurden in Puebla intensiv ausgetauscht und aufgearbeitet. Dabei sind auch die Themen, die in Medellin erörtert wurden, z.B. die Kirchen der Armen, die Erneuerung der Kirchenstruktur und das Engagement für die Armen sowie die soziale Gerechtigkeit, weiter vertieft worden. In dieser Phase ist Bedeutung und Tätigkeit der Basisgemeinden von den lateinamerikanischen Bischöfen sehr positiv eingeschätzt worden.

Was in Puebla intensiver als in Medellin thematisiert wurde, waren die Probleme der armen lateinamerikanischen Bevölkerung. „Der stumme Schrei“⁷⁵⁷ von Millionen Menschen, die von ihren Hirten eine Befreiung erbaten, war erstmals in den 60er Jahren wahrgenommen worden. Er ist in den 70er Jahren immer lauter und drohender geworden, was in den Basisgemeinden Anlaß für zahlreiche Experimente und für daran anschließenden theologische Reflexionen war. Nachdem das Engagement für die Armen in den Basisgemeinden während der 70er Jahre in konkrete Praxis umgesetzt und im befreiungstheologischen Diskurs intensiv thematisiert wurde, griff die Bischofskonferenz in Puebla zu der Formel von der „vorrangigen Option für die Armen“. Für diese Formel verbürgten sich die Bischöfe und gaben ihr ein außergewöhnliches Gewicht.⁷⁵⁸ Darüber hinaus wurden *participatio* (Beteiligung und Mitverantwortung) und *communio* (Gemeinschaft und Einheit) in Puebla als zentrale Themen behandelt.⁷⁵⁹ Die Basisgemeinden wurden als Hoffnungsträger der Kirche eingeschätzt und im Verhältnis von Kirche und Gesellschaft zugleich als Brennpunkte der Evangelisierung und Motoren der Befreiung und gesellschaftlichen Entwicklung betrachtet. Diese Standpunkte verstärkten die offizielle kirchliche Anerkennung der Basisgemeinden.⁷⁶⁰

Außerdem unterzog Puebla den Entwicklungsprozeß der Basisgemeinden einer gewissen Korrektur, insofern diese in den Jahren zuvor zuviel Nachdruck auf die politische Dimension gelegt hatten.⁷⁶¹ Nach Ansicht der Bischöfe sollte der kirchliche Charakter in den Basisgemeinden mehr Gewicht haben.⁷⁶² Dieser Punkt spiegelt die zunehmende Spannung innerhalb der Kirche zwischen Neokonservatismus und Liberalismus wider, die auf dem direkten Einfluß des Vatikans und auf Meinungsverschiedenheiten zwischen den lateinamerikanischen Bischöfen beruhte. Ursachen dieser Spannungen waren der Meinungsunterschied über die Instruktionen „*Libertatis nuntius*“ und „*Libertatis conscientia*“, sowie das Schweigegebot des Vatikans für Leonardo Boff.⁷⁶³

⁷⁵⁷ Vgl. a.a.O., S. 46.

⁷⁵⁸ A.a.O., S. 30.

⁷⁵⁹ Goldewijk, S. 422.

⁷⁶⁰ Vgl. ebd.

⁷⁶¹ Vgl. ebd.

⁷⁶² Trotz dieser Gegenstimmung hat die Konferenz in Puebla selbst für die Befreiungstheologie Raum gelassen und ihre Themen und Problematik weiter behandelt. Comblin, S. 17.

⁷⁶³ Vgl. Goldewijk, S. 422.

Die weitere Entwicklung der Basisgemeinden bringt sich insbesondere in den Verlautbarungen der folgenden Konferenzen der lateinamerikanischen Bischöfe zum Ausdruck: In der Vierten Generalversammlung in Santo Domingo wurde die Option für die Armen – anders als in früheren Stellungnahmen – aus einer streng kirchlich bezogenen Perspektive interpretiert. So wurde etwa die Forderung nach menschlicher Würde in den Horizont der kirchlichen Soziallehre gestellt.⁷⁶⁴ Demzufolge setzen viele lateinamerikanische Bischöfe seit der 80er Jahre zunehmend ihre kirchliche Autorität ein und versuchten, die Basisgemeinden in die bestehenden Strukturen der Pfarrgemeinde zu integrieren.⁷⁶⁵ Dadurch verschärfte sich die Spannung zwischen dem Anliegen der Basisgemeinden, die bestehende Kirchenstruktur zu dezentralisieren, und dem Versuch der Bischöfe, die Basisgemeinden in die zentralistische Kirchenstruktur einzugliedern. Die Zunahme von Spannungen zwischen Basisgemeinden und Bischöfen weist auch darauf hin, daß die kirchlichen Basisgemeinden noch keine vollständig autonome Form von „Kirche an der Basis“ erlangt hatten.

Parallel zu den genannten Bischofskonferenzen fanden in Brasilien zwischen 1974 und 1981 mehrmals Versammlungen der Basisgemeinden statt. Wichtige Ergebnisse dieser Versammlungen waren, daß 1) mehr als die Hälfte der Praktiker in den Basisgemeinden an jeder dieser Versammlungen teilgenommen hatten und ihre Erfahrungen und Reflexionen gegenseitig austauschen konnten, 2) das Recht der Laien bestärkt wurde, und 3) politisches Bewußtsein und Kritik am kapitalistischen System zur Darstellung kam sowie die Solidarität mit den vielfältigen Befreiungsbewegungen stark betont wurden.

Zusammenfassend ist im Blick auf diese Entwicklung festzuhalten, daß sich die Basisgemeinden zwar einerseits in einem zunehmenden Spannungsverhältnis mit dem Vatikan und den lateinamerikanischen Bischöfen befanden, andererseits aber der „äußere Druck“ den inneren Zusammenhalt stärkte und Solidarität erzeugte.

VI.3. Merkmale der Basisgemeinden

Die Befreiungstheologie stellt bei der Reflexion der Basisgemeinden deren ekklesiologisches Selbstverständnis in den Vordergrund. Sie orientiert sich an der Frage: Was ist eigentlich eine Kirche? Das heißt, was meint eigentlich „Kirche“ und was ist die wahre Kirche? – Die Beantwortung dieser Frage ist schwierig, da es im Christentum kein einheitliches Kirchenverständnis gibt.⁷⁶⁶ Der Theologe G. Thils unterscheidet zwischen „Erkennungszeichen“ und „Eigenschaften“ der Kirche.⁷⁶⁷ Als „Erkennungszeichen“ werden Krite-

⁷⁶⁴ Vgl. ebd.

⁷⁶⁵ Vgl. ebd.

⁷⁶⁶ Siehe Rössler, S. 273-285.

⁷⁶⁷ Vgl. L. Boff 1985, S. 53-55.

rien betrachtet, die die Identifikation der „wahren Kirche Christi“ ermöglichen. Dazu gehören Einheit, Heiligkeit, Katholizität, Apostolizität und Verbundenheit mit Rom. Diese Kriterien sind im Einzelfall allerdings nur schwer überprüfbar, da ihre Ausprägungen einem ständigen gesellschaftlichen Wandel unterworfen sind und letztlich nur in katholischen Kirchengemeinden anzutreffen sind. Darüber hinaus ist nicht gewährleistet, daß die genannten Erkennungszeichen tatsächlich das Wesen einer wahren Kirche treffen. Bei den „Eigenschaften“ handelt es sich dagegen um Merkmale, die der Kirche „eigen“ sind bzw. ihr Wesen im qualitativen Sinne bestimmen und die „wahre Kirche“ ausmachen. Für Außenstehende ist es i.d.R. schwierig, die „wahre Kirche“ z.B. in Orientierung an den Kriterien der Fehlerfreiheit und der Heilsnotwendigkeit zu erkennen.⁷⁶⁸

Die Befreiungstheologie profiliert ihren Kirchenbegriff in Auseinandersetzung mit dieser Unterscheidung. So schreibt L. Boff: „Weder möchten wir beweisen, daß die Basisgemeinden die wahre Kirche Christi sind; denn wir gehen von der festen Annahme aus, daß sie wirklich die Kirche Christi und der Apostel an der Basis sind. Noch möchten wir die – übrigens akademische und fruchtlose – Unterscheidung zwischen Erkennungszeichen und Eigenschaften mitmachen. Deshalb sprechen wir schlicht von den Merkmalen der Kirche, das heißt von den Qualitäten, welche die Züge der Kirche, die durch den Geist Gottes aus dem Volk geboren sind, offenbaren und sie innerhalb der gesellschaftlichen Wirklichkeit geschichtlich konkret werden lassen.“⁷⁶⁹ Die Befreiungstheologie stellt also die Frage nach der Aufgabe der Kirche ins Zentrum ihrer Betrachtung. Von grundlegender Bedeutung erscheint ihr – ebenso wie den Basisgemeinden – dabei zu sein, daß die Heilsbedeutung Jesu Christi nicht nur in der Kirche, sondern auch in der Gesellschaft sichtbar und geschichtlich konkret werden kann. Befreiungstheologie und Basisgemeinden gehen davon aus, daß „die Kirche ihren Ort in der Welt hat und nicht umgekehrt die Welt in der Kirche“⁷⁷⁰. Wichtiger als die Selbstverortung über abstrakte, selbst gesetzte Kriterien ist ihnen die Erfahrung der eigenen Wirklichkeit innerhalb konkreter gesellschaftlicher Realitäten und die Bezugnahme auf diese gesellschaftlichen Realitäten.⁷⁷¹ Dabei wird die Bestimmung der eigenen Wirklichkeit auf der Grundlage der marxistischen Gesellschaftsanalyse vorgenommen und das Ziel der „Befreiung“ aufgrund dieser Analyse konkret bestimmt. Es geht also bei den Basisgemeinden um die Frage, wie die Kirche die Heils- und Befreiungsbotschaft Jesu in einer ungerechten Klassengesellschaft sichtbar machen und konkret praktizieren kann.

⁷⁶⁸ A.a.O., S. 54. „Fehlerfreiheit“ meint in diesem Zusammenhang eigentlich „Unfehlbarkeit“ oder – in einem weiteren Sinne – „Heiligkeit“.

⁷⁶⁹ Ebd.

⁷⁷⁰ A.a.O., S. 55.

⁷⁷¹ L. Boff kritisiert in diesem Zusammenhang; „wer sie – wie fast alle Autoren von Büchern zum Thema Ekklesiologie, einschließlich jüngerer Publikationen wie ‚Die Kirche‘ von Hans Küng – übergeht, ist außerstande, die Kirche konkret zu verstehen, und öffnet den Weg für einen Idealismus, der die komplexe Wirklichkeit der Kirche nur verbirgt.“ Ebd.

Die Bemühungen, Kirche in einer konkreten Gesellschaft zu sein, sind das zentrale Kriterium, das die Basisgemeinden von anderen Kirchengemeinden unterscheidet. Dieser Ansatz ist in den 80er Jahren mit der Terminologie „Neuentdeckung der Kirche“ bzw. „Ekklesio-genesis“ zum Ausdruck gebracht worden.

Die wichtigsten Merkmale einer Kirche, die dieses Kirchenverständnis zu realisieren versucht und auf der Seite der unterprivilegierten Klassen steht, hat L. Boff zusammengestellt. Er nennt die folgenden Aspekte: 1) Kirche als Volk Gottes; 2) eine Kirche der Armen und Schwachen („Unter-Menschen“); 3) eine Kirche der Ausgebeuteten (Entmenslichten); 4) eine Kirche der Laien; 5) Kirche als Koinonia der Macht; 6) Kirche, deren Mitglieder alle Dienstämter haben; 7) eine Kirche der Diaspora; 8) eine befreiende Kirche; 9) eine, die die konkreten Befreiungsschritte sakramentalisiert; 10) eine Kirche, die die große Tradition fortsetzt; 11) Kirche in Gemeinschaft mit der großen Kirche; 12) eine Kirche, die aus der Perspektive ihres Befreiungsauftrags die Einheit baut; 13) Kirche mit einer neuen Konkretion von Katholizität 14) eine Kirche, die als ganze apostolisch ist; 15) Kirche mit einem neuen Stil von Heiligkeit.⁷⁷² Die 15 Merkmale, die er auflistet, können aufgrund partieller Wiederholungen in fünf Punkten zusammengefaßt werden: Kirche des Volkes (VI.3.1.), Kirche der Armen, Schwachen und Ausgebeuteten (VI.3.2.), Kirche der Laien (VI.3.3.), befreiende Kirche (VI.3.4.) und eine Kirche aus der Tradition (VI.3.5.). Im folgenden werde ich diese fünf wesentlichen Merkmale verdeutlichen.

VI.3.1. Kirche des Volkes

Befreiungstheologen verwenden den Begriff des „Volkes“ in Abgrenzung zum Begriff der „Nation“. So stellt L. Boff heraus, daß der Begriff der „Nation“ unterschiedslos alle Bürger einschließe und damit interne Asymmetrien verdecke, während „Volk“ die unterdrückte und nicht-privilegierte Klasse bezeichne.⁷⁷³ Zur Klasse der Unterdrückten und Nicht-Privilegierten gehört die Mehrheit der lateinamerikanischen Bevölkerung, die in der Gesellschaft keine Mitbestimmungsrechte hat oder aufgrund der hierarchischen Strukturen in Gesellschaft und Kirche benachteiligt und entmündigt wird. Angesichts dieser Situation sind nicht nur jene „Randexistenzen“, sondern alle Menschen dazu aufgerufen, „Volk“ zu werden, das sich per definitionem seiner Subjektrolle in der Gesellschaft bewußt ist und in Gemeinschaften für ein menschenwürdiges Leben kämpft. In dieser Hinsicht unterscheidet sich nach Ansicht der Befreiungstheologie „Volk“ von einer „Masse“, die ohne Klassenbewußtsein ist und sich ständig den Herrschenden anpaßt oder von ihnen manipuliert wird. Im Kampf für ein menschenwürdiges Leben isoliere sich die unterdrückte Klasse aber nicht

⁷⁷² Vgl. a.a.O., S. 63-76.

⁷⁷³ A.a.O., S. 65.

von der Masse, sondern sie müsse mit der Masse solidarisch sein und ihr Hoffnung für die Zukunft geben.⁷⁷⁴

In Ergänzung zu dieser soziologisch orientierten Begriffsbestimmung betrachtet die Befreiungstheologie „Volk“ im theologischen Sinne als eine durch Glauben, Liebe und Hoffnung gekennzeichnete Gemeinschaft, die aus freien, brüderlichen und mitverantwortlichen Menschen gebildet wird. Diese so gestaltete Gemeinschaft bereite das Reich Gottes vor. Dies geschehe in den Basisgemeinden, in denen das lateinamerikanische „Volk“ durch die Vermittlung des Evangeliums seine Hoffnung und sein Klassenbewußtsein weckt und auf dieser Grundlage die miserable soziale Situation zu verbessern suche. Entsprechend dieser Charakterisierung werden die Basisgemeinden als die „Kirche des Volkes“ oder „Kirche im Volk“ oder auch „als Volkskirche“ oder „Volksgemeinschaft“ bezeichnet.⁷⁷⁵

VI.3.2. Kirche der Armen, Schwachen und Ausbeuteten

„Armut“ ist ein sehr komplexer Begriff, der viele verschiedene Aspekte des gesellschaftlichen und individuellen Lebens anspricht. Ganz allgemein läßt sich der Begriff bestimmen als Mangel an Lebensnotwendigem, und zwar sowohl im materiellen als auch immateriellen Sinn. Die Mehrheit der Basisgemeindemitglieder ist „arm“ im Sinne dieser Begriffsbestimmung. Sie sind obdachlos, krank oder in anderer Weise depriviert und ihre Arbeitskraft wird rücksichtslos ausgebeutet.⁷⁷⁶ Deshalb hat die große Mehrzahl der Basisgemeinden mit Problemen zu kämpfen, wie der Vertreibung von Grund und Boden, mit Fragen von Arbeit, Lohn, Gesundheit, Wohnung und Ausbildung und mit der Beschaffung des „täglichen Brotes“. Nach Ansicht der Befreiungstheologie muß diese Situation gesellschaftskritisch betrachtet werden. So stellt L. Boff fest, daß das lateinamerikanische Modell „einer abhängigen, assoziativen und elitären Gesellschaft, die nach kapitalistischen Regeln abläuft, nicht für diese Menschen geschaffen wurde“⁷⁷⁷. Daran anschließend vertritt er die Ansicht, daß

⁷⁷⁴ Vgl. Zambrano, S. 229.

⁷⁷⁵ Vgl. C. Boff 1981, S. 317. An dieser Stelle muß der Begriff „Volkskirche“ genauer erklärt werden, um einige Mißverständnisse zu vermeiden. Der deutsche Begriff „Volkskirche“ umfaßt die Ausdrücke „Kirche durch das Volk“, „Kirche hin zum Volk“, „Kirche eines Volkes“, „Kirche für das Volk“, und „Kirche für das Volksganze“, wobei jede Bezeichnung eine jeweils eigene geschichtliche Bedeutung hat. Dies heißt, daß sich die Volkskirche im jeweiligen gesellschaftlichen Wandel in Gestalt, Bedeutung und Interesse den äußeren Bedingungen angepaßt bzw. sich entsprechend geändert hat. Es ist eine Tatsache, daß die Volkskirche im Laufe der Entwicklung zwecks Selbsterhaltung stark institutionalisiert und ihren ursprünglichen Reformcharakter und ihre Lebendigkeit immer mehr verloren hat. Dennoch ist in ihr ein reformerischer Grundzug erkennbar, da sie „...an der Vielfalt der Meinungen und Erwartungen in einer Gesellschaft nicht einfach vorbeileben und vorbeidenken will.“ Möller, S. 30-31.

⁷⁷⁶ Vgl. L. Boff 1985, S. 67. In Lateinamerika sterben jährlich eine Millionen Kinder an Hunger und Mangelernährung. Allein diese statistische Größe zeigt, wie ernst das Armutsproblem in Lateinamerika ist. Vgl. Päschke, S. 14.

⁷⁷⁷ L. Boff 1985, S. 67.

die Tatsache der Armut und Schwachheit nicht nur ein soziologisches Faktum, sondern im Licht des Glaubens auch ein theologisches Geschehen ist: „Denn vom Evangelium her betrachtet, stellt der Arme die Epiphanie des Herrn dar. Seine Existenz bedeutet eine Herausforderung für Gott, der ja einst beschlossen hatte, in den Lauf der Welt einzugreifen, um die Gerechtigkeit wiederherzustellen. Armut ist nämlich eine Verletzung der Gerechtigkeit, insofern sie ja nicht von selbst entstanden ist, sondern aufgrund einer Produktionsweise, die nur zur Enteignung der Schwachen führt.“⁷⁷⁸ Darüber hinaus ist Boff fest davon überzeugt, daß die Armen die eigentlichen Träger der Utopie des Reiches Gottes sind, Hoffnung weitergeben und die Zukunft ihnen gehören muß.

Die „Armen, Schwachen und Ausgebeuteten“ begannen seit der 60er Jahre allmählich, im kirchlichen Kontext solidarische Gemeinschaften zu bilden und ihr Bewußtsein zu stärken, wobei sie Gesellschaft und Kirche als kritik- und veränderungsbedürftig thematisierten. Die kirchlichen Basisgemeinden sind L. Boff zufolge gerade der Einstiegspunkt für verarmte Menschen, um ihre Würde zu entdecken und zu erkennen, daß sie nicht unwürdige Menschen, sondern Kinder Gottes und Subjekt der Geschichte sind.⁷⁷⁹

VI.3.3. Kirche von Laien

Der Ursprung des Begriffs „Laien“ liegt im griechischen Wort „Laos“, das „Mitglied des Gottesvolkes“ bedeutet. In der Entwicklung von Kirche und Theologie ist der ursprüngliche Sinn des Wortes allmählich verloren gegangen. Das Wort „Laien“ wird vor allem in der katholischen Kirche konträr zum Begriff des Klerikers verwendet. So wird die kirchliche Tätigkeit der Laien – anders als die der Kleriker – kirchenrechtlich beschränkt⁷⁸⁰: So dürfen Laien z.B. seelsorgerisch nur unter der Voraussetzung tätig sein, daß sie dabei von Klerikern betreut werden. Sie sollen zwar am liturgischen Kult aktiv beteiligt werden, aber nur als Teilnehmer bzw. Empfänger und nicht als Zelebranten. Eine Konstituierung der Laien als selbständige Rechtsträger wäre in der Kirche kaum möglich ohne Bruch mit der Tradition und dem System der katholischen Kirche. Aus diesem Grund galten die Laien in der Kirche nicht als Subjekt, sondern als Objekt, das als solches nur die Pflicht hat, der Kirche und den Klerikern zu dienen. Dieses Laienbild ist im II. Vatikanischen Konzil korrigiert – wenn auch letztlich nicht aus der kirchlichen Wirklichkeit entfernt – worden. Laien gelten heute offiziell – gewissermaßen trotz ihrer von Bischöfen und Priestern unterschiedenen Funktionen und Rollen in der Kirche – als gleichwertig.

⁷⁷⁸ Ebd.

⁷⁷⁹ Vgl. L. Boff 1985, S. 67.

⁷⁸⁰ Vgl. Wendt 1959, S. 1162-1163.

Die Basisgemeinden sind seit ihrer Entstehung an der Vorstellung einer „Gemeinschaft aus Gleichen“ orientiert, in der sich sämtliche Mitglieder als Schwestern und Brüdern gegenseitig achten und dienen und deren Tätigkeiten gleich stark gewichtet sind. Sie lehnen daher ein Machtmonopol bewußt und konsequent ab. Dies hat dazu geführt, daß 1) die Basisgemeinden fast ausschließlich aus Laien bestehen⁷⁸¹, 2) als kleine Gemeinschaft bestehen bleiben konnten und 3) sie keine hierarchische Ordnung aufgebaut haben. Was man in einer Basisgemeinde erfährt, ist demokratische Praxis inmitten von gesellschaftlichen Strukturen, die noch nicht demokratisch sind.

Eine wichtige Ursache, die die Laienbewegung in Lateinamerika ermöglicht hat, ist der chronische Mangel an Priestern in der lateinamerikanischen Kirche.⁷⁸² Einige Priester haben die Bewegung von Laien positiv angenommen und sogar intensiv unterstützt.⁷⁸³ Laien wurden aufgefordert, anstelle von Priestern die Initiative in Gemeinden zu übernehmen bzw. aktiv zu werden und neue Gemeinden zu gründen.⁷⁸⁴ Das bedeutet aber keineswegs, daß die Rolle der Priester in den Gemeinden kaum herausgehoben ist, sondern vielmehr daß zu Kooperation der Priester mit den Laien aufgefordert wird. Die rapide Zunahme von Basisgemeinden wäre in Lateinamerika ohne die Laienbewegung kaum vorstellbar gewesen.

VI.3.4. Eine befreiende Kirche

Ein weiteres Charakteristikum der Basisgemeinden ist die geistige Ausrichtung an der Befreiungstradition der Bibel, die im wesentlichen vom Exodusereignis bis hin zum Darstellung des Lebens und des erlösenden Leidens Christi im Neuen Testament dargestellt wird. Die Basisgemeinden wollen in ihrer Orientierung an der Bibel nicht – wie die traditionelle Kirche – „Erlösung“ im abstrakten, kontemplativen Sinne begreifen, sondern versuchen, dadurch Impulse für das Verständnis des Alltags zu erhalten und diese bei dessen Bewältigung umzusetzen.

In diesem Zusammenhang erwähnt Gustavo Gutierrez drei Ebenen der Befreiung in Christus: „Befreiung bezieht sich zunächst einmal auf ökonomische und soziale Situationen von Unterdrückung und Randdasein...Eine zweite Dimension erheischt, daß wir uns auch persönlich verändern, um zu einer großen Freiheit gegenüber jeder Art von Sklaverei zu fin-

⁷⁸¹ Vgl. L. Boff 1985, S. 68.

⁷⁸² Zum Beispiel ist jeder Priester in einem Sektor der brasilianischen Kirche zuständig für 150, 000 Gemeindeglieder. Vgl. Duchrow, S. 238.

⁷⁸³ Allerdings stehen nach offiziellen Schätzungen nur 20 % der Bischöfe klar auf der Seite der Armen, 60 % nehmen eher eine bürgerlich-liberale, aber offene Haltung der Mittelklasse ein, 15 % stehen auf der Seite der herrschenden Schichten, während der Rest sich unentschieden verhält. Duchrow 1986, S. 240.

⁷⁸⁴ Da die Basisgruppen nicht selten ohne Priester geleitet werden, behaupten einige Theologen, daß sie die Bezeichnung „Gemeinde“ nicht beanspruchen können. Vgl. Nientiedt, S. 427.

den...Schließlich rührt die Befreiung von der Sünde an die letzte Wurzel aller Sklaverei...“⁷⁸⁵

Nach diesem Verständnis stehen die konkrete politische, soziale und ökonomische Befreiungspraxis im keinem Widerspruch zu der religiösen Befreiung. So erscheint ihnen Jesus nicht nur als Erlösender, sondern auch als Befreier. In Orientierung am Beispiel Jesu verstehen die Basisgemeinden ihre Tätigkeit als eine Befreiungsaktion. Dies hat die Regierungen lateinamerikanischer Länder zu Sanktionen bzw. Repressionen gegen die Basisgemeinden unter dem Vorwand der nationalen Sicherheit herausgefordert; so wurde z.B. Anfang des 70er Jahre die öffentliche Verwendung des Wortes „Befreiung“ in Brasilien unter Strafe gestellt.⁷⁸⁶

VI.3.5. Eine Kirche aus der Tradition

Trotz der kritischen Einstellung gegenüber der traditionellen Kirche schätzt die Basisgemeinde deren urchristlich tradierte Werte hoch ein; sie orientiert sich vor allem am Vorbild von Lehre und Handeln Jesu, der sich den Problemen der Armen, Kranken, Unterdrückten und Entfremdeten bedingungslos annimmt, den Hungrigen zu essen gibt, Kranke heilt und den Menschen die Befreiungsbotschaft verkündet.(Lk 4:18) Jesus bezeichnet sich sogar als ein Freund der Zöllner und Sünder (Mt 11:19), und erklärt, daß die Armen Subjekte des Reiches Gottes sind. So gesehen ist die Kirche im Grunde nichts anders als eine Gemeinschaft der Nachfolge Jesu, die an die Lehre und Barmherzigkeit Jesu erinnert, heute sein Evangelium verkündigt und es in Praxis umsetzt.

Wie die ursprünglichen bzw. urchristlichen Gemeinden funktionieren, erzählt die Apostelgeschichte im NT folgendermaßen: „Alle aber, die gläubig geworden waren, bildeten eine Gemeinschaft und hatten alles gemeinsam. Sie verkauften Hab und Gut und teilten sie aus unter alle, je nach dem es einer nötig hatte. Tag für Tag verharrten sie einmütig im Tempel, brachen in ihren Häusern das Brot und hielten miteinander Mahl in Freude und Einfalt des Herzens.“ (Apg 2,44-46) Sie waren die „Kirche der Märtyrer mit den prophetischen Bewegungen, die in der Kirche immer wieder die evangelische Dimension der Armut, des Dienstes, der Absage an Pomp und Herrschaft und der Hinwendung zu den Randexistenzen verlebendigt haben.“⁷⁸⁷ Obwohl die wesentlichen Elemente und die Idee der urchristlichen Gemeinden im Lauf der Zeit, vor allem im Prozeß der Institutionalisierung, allmählich an den Rande des Interesses gerieten, ging ihre Wurzel aber in der Kirche nie verloren. Dazu haben die kleinen radikalen Gemeindebewegungen, die meistens aus dem Volk bzw. den

⁷⁸⁵ Gutierrez, S. 47.

⁷⁸⁶ Vgl. L. Boff 1987, S. 5.

⁷⁸⁷ L. Boff 1985, S. 71.

Armen entstanden sind, sicherlich einen großen Beitrag geleistet. Allerdings wurden sie häufig von institutionalisierten Kirchen als „Sekten“ und „Häresien“ verurteilt und ins Abseits gedrängt. Aus diesem Grund sind sie in der Kirchengeschichte fast unerwähnt geblieben.⁷⁸⁸ Heute finden diese Ausgrenzungsmechanismen ihre Fortsetzung im Umgang der Amtskirche mit dem Experiment der Basisgemeinden.

VI.4. Struktur der Basisgemeinden

Der Befreiungstheologie zufolge ist die Kirche einerseits eine sichtbare Versammlung der Gläubigen, die institutioneller Kirchenstrukturen bedarf, andererseits ist sie eine geistige Gemeinschaft, die auf dem inhaltlichen Kern der Gemeinschaftsbildung wie dem Gotteswort und den Sakramenten begründet ist. Eigentlich stehen beide Ebenen nicht im Widerspruch zueinander, insofern die Institution als ein Rahmen für die geistlich-sakramentale Gemeinschaft, die wesentlicher und ursprünglicher ist als die Institution, betrachtet werden kann. So schreibt L. Boff: „Die Institution ist das Gefäß für das Sakrament.“⁷⁸⁹

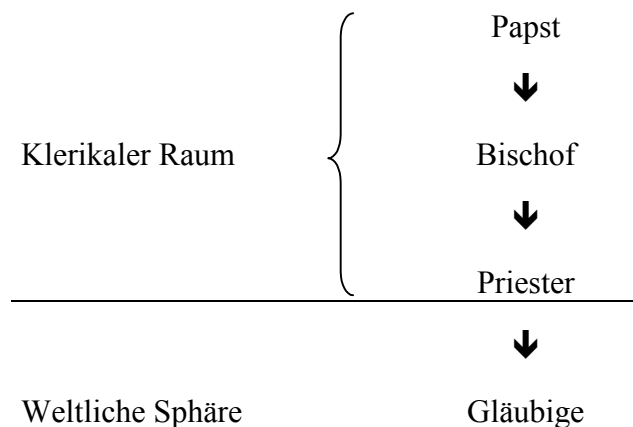
Die Form, in der die Kirche strukturiert ist, gibt nach L. Boff Auskunft über das Ausmaß der Bedeutung, die der Institution zugemessen wird. Er unterscheidet zwei Strukturformen der Kirche: Die streng hierarchisch und autoritär organisierte Kirche, die die institutionellen Elemente stark betont, so daß die Gemeinschaft ihre substantielle Lebendigkeit verliert, und die demokratisch organisierte Form, die das Erleben von Gemeinschaft gegenüber den institutionellen Elementen in den Vordergrund rückt.

L. Boff erläutert seine Überlegungen im Anschluß an eine Analyse der hierarchisch-autoritären Kirchenstruktur (vgl. Abbildung 4). Die hierarchisch-autoritäre Struktur von Kirche ist durch linear-absteigende Machtbeziehungen gekennzeichnet. Die Rolle jedes Kirchenmitgliedes ist in dieser Hinsicht definiert, wobei die Möglichkeit der steuernden Einflußnahme auf die Gestalt und das Handeln der Kirche entlang der hierarchisch angelegten „Achse“ Papst-Bischof-Priester beschränkt ist.

⁷⁸⁸ Vgl. ebd.

⁷⁸⁹ A.a.O., S. 56.

Abbildung 4: Die hierarchisch-autoritäre Kirchenstruktur und die linear-absteigende Machtverteilung⁷⁹⁰



Die Wege für die Beteiligung der Laien sind in jeder Hinsicht versperrt.⁷⁹¹ So nimmt z.B. der Bischof in diesem Beziehungsgefüge keinen direkten Kontakt zu den Gläubigen auf, sondern nur vermittelt über die Priester. L. Boff zufolge ist zudem problematisch, daß „die lineare Struktur dogmatisch reproduziert und wehevoll überholt, durch die Theologie sozialisiert und von den Amtsträgern verinnerlicht wurde“⁷⁹² So ist in dieser Struktur eine Beteiligung der Laien an wichtigen Entscheidungen über kirchliche Tätigkeiten fast völlig ausgeschlossen. Eine wahre Gemeinschaft, die sich durch Gleichheit, Brüderlichkeit und Nähe auszeichnet, ist nach Ansicht der Befreiungstheologie in einer solchen Struktur kaum möglich. Wenn die Laien trotzdem versuchen, wichtige Entscheidungen zu beeinflussen, dann ist das ein Verstoß gegen die Tradition und die Machtstruktur der Kirche. Folglich wird kreatives Denken bei den Laien kaum gefordert.

Die befreiungstheologische Analyse der hierarchisch-autoritären Struktur der katholischen Kirche macht darauf aufmerksam, daß die Laien als Strukturträger in der Kirche und als Träger religiöser Werte berücksichtigt werden müssen. Um dies zu erreichen, muß nach L. Boff „das Strukturgefüge der geltenden Achse geändert werden und hat sich die Kirche der jeweiligen Bevölkerung als eine Gesamtheit darzustellen, in der jedes ihrer konstitutiven Elemente je nach seiner Position zwar eine differenzierte Funktion hat, der aber in der Struktur der gleiche Wert zukommt wie den anderen Komponenten“⁷⁹³. In diesem Zusammenhang weist er dem Sozialisierungsprozeß der Laien eine besondere Bedeutung zu, in-

⁷⁹⁰ A.a.O., S. 48.

⁷⁹¹ Diesen Typus repräsentieren die römisch-katholischen Kirchen. Sie sind dadurch gekennzeichnet, daß sie i.d.R. viele Personen umfassen, und in sich funktionale und anonyme Beziehungen unterhalten, die von eigenen Interessen und dem Nutzen der Beteiligten sowie durch hierarchische Gliederungen und dem Zwang zur Ordnung bestimmt sind. Vgl. C. Boff 1984, S. 116.

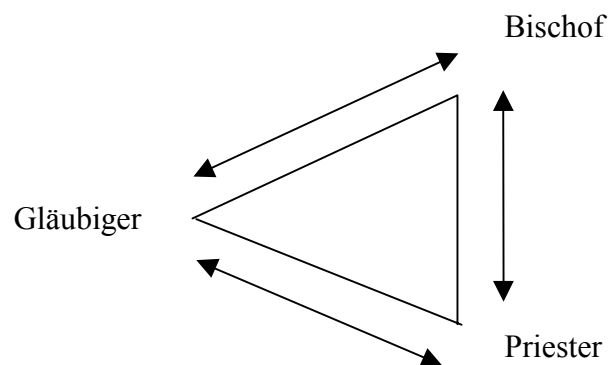
⁷⁹² L. Boff 1985, S. 49.

⁷⁹³ Ebd.

dem er sagt: „die Veränderung im Mechanismus der religiösen Sozialisierung wäre damit eine der Grundkomponenten für das Funktionieren einer schon erneuerten Kirche, die zu einer wirklich neuen Identität gefunden hat.“⁷⁹⁴

L. Boff zufolge überwindet die Theologie des II. Vatikanischen Konzils durch das Apostolat der Laien, das in den Beschlüssen *Lumen Gentium* und *Apostolicam Actuositatem* zum Ausdruck kommt, die oben genannten Probleme der linear-absteigenden Machtstruktur in der Kirche durch eine Dreieckskonzeption (vgl. Abbildung 5).⁷⁹⁵ In dieser Konzeption gewinnt jede Komponente ein eigenes Gewicht, denn sie übernimmt für die ganze Wirklichkeit der Kirche eine eigene Funktion, trägt auf diese Weise Verantwortung und wird so zum Träger des Kirchenwesens. Diese Konzeption konfrontiert Bischöfe und Priester ständig neu mit der Herausforderung, die Einheit, Gemeinschaft und Universalität der Kirche herzustellen.⁷⁹⁶ Die Laien sind den Bischöfen und Priestern keineswegs untergeordnet, sondern sie übernehmen als Leiter und Koordinatoren der Gemeinde unterschiedliche Gemeindedienste und Funktionen.

Abbildung 5: Die „Dreieckskonzeption“ einer Kirche, die durch Gemeinschaftsgeist geprägt ist.⁷⁹⁷



Das Modell der demokratischen und durch Gemeinschaftsgeist geprägten Kirche, an dem sich die Basisgemeinden orientieren, ist im Grunde nicht neu. Es findet in der Darstellung der urchristlichen Gemeinde in der Apostelgeschichte sein Vorbild. Allerdings ist diese Organisationsform des Urchristentums, so stellt es sich aus befreiungstheologischer Perspektive dar, allmählich verlorengegangen, weil der Gemeinschaftsaspekt im Prozeß der Institutionalisierung der Kirche Schritt für Schritt formalisiert wurde.⁷⁹⁸ Die Basisgemeinden wollen den Gemeinschaftsgeist wieder herstellen. Zu diesem Zweck verzichten sie auf

⁷⁹⁴ Ebd.

⁷⁹⁵ Vgl. ebd.

⁷⁹⁶ Vgl. ebd.

⁷⁹⁷ L. Boff 1985, S. 50.

⁷⁹⁸ Eine intensive Auseinandersetzung mit dem Thema „Institutionalisierung der Ekklesia“ findet sich in: Brunner 1951, Das Missverständnis der Kirche, S. 93-105.

die komplexen Organisationselemente der traditionellen Kirche und berücksichtigen allein „Mindestelemente“ wie den Glauben, die Bibellektüre und die gegenseitige Hilfe. Streng genommen ist der Aufbau der Basisgemeinden ein Prozeß der Entklerikalisierung, aber auch der Erneuerung der Kirche. Die Basisgemeinden erheben nicht den Anspruch, eine Alternative für die Kirche zu sein, sondern sie sind davon überzeugt, daß die ganze Kirche von innen heraus erneuert werden kann und werden muß. Diesem Verständnis zufolge werden die Basisgemeinden gelegentlich von befreiungstheologischer Seite als „Sauerteig der Kirche“ bezeichnet. Ihnen ist wichtig, daß sie sich nicht von der institutionalisierten Kirche „aufsaugen“ lassen,⁷⁹⁹ und orientieren sich an der Vorstellung: „eine große Organisation kann von der Gemeinschaft erneuert, nicht aber in eine Gemeinschaft umgewandelt werden.“⁸⁰⁰ So geht es den Basisgemeinden auch nicht darum, die institutionellen Elemente der Kirche vollständig abzuschaffen. Die Begriffe der „Institution“ und der „Gemeinschaft“ werden keineswegs als Gegensätze aufgefaßt. Im Gegenteil, sie stehen in einem dialektischen Verhältnis, und bedingen und ergänzen sich wechselseitig. Aber die Institution darf in der Kirche nicht die Oberhand über die Gemeinschaftskomponente gewinnen, sondern die Gemeinschaftskomponente muß stets den Vorrang behalten. In dieser Hinsicht wollen die Basisgemeinden keine globale Alternative zur Institution Kirche sein oder werden.

Diesen Vorstellungen folgend, sind die Überlegungen zum Gemeindeaufbau in den Basisgemeinden daran orientiert, daß eine Gemeinschaft verhältnismäßig klein bleiben soll, damit sie ihre Identität und ihren Gemeinschaftsgeist bewahren kann. Blickt man auf den Prozeß des Gemeindeaufbaus, so werden denn auch in Basisgemeinden gewöhnlich zuerst „Basisgruppen“ wie z.B. Bibelkreise, Evangelisierungsgruppen und Gebetsgemeinschaften aufgebaut und dann erst die Basisgemeinde selbst und schließlich die Pfarrei strukturiert.⁸⁰¹ Das heißt, daß eine Basisgemeinde einerseits aus einer oder mehreren Basisgruppen besteht und andererseits eine Unterorganisation einer Pfarrei bildet. Der Gebrauch des Wortes „Basisgemeinde“ ist nicht immer eindeutig. Zuweilen werden bereits einzelne Basisgruppen schon als Basisgemeinde bezeichnet, manchmal wird allein der Zusammenschluß von einzelnen Basisgruppen Basisgemeinde genannt,⁸⁰² oder man gebraucht die Begriffe unterschiedslos, vor allem in Deutschland.⁸⁰³ Von diesem Aufbauprozeß her ist festzustellen, daß es Spannungen zwischen den Organisationsformen der Basisgemeinden und den Großpfarreien gibt. Trotzdem dürfen die Basisgemeinden keineswegs als eine Konkurrenz bzw. Alternative zur Pfarrgemeinde, sondern eher als „Subgemeinde“⁸⁰⁴ oder als eine Bemühung

⁷⁹⁹ Vgl. L. Boff 1985, S. 17.

⁸⁰⁰ Vgl. Verschiedene, *Comunidades: Igreja na Base*, S. 93. Aus L. Boff 1985, S. 17, Fußnote 10.

⁸⁰¹ C. Boff 1981, S. 317.

⁸⁰² Vgl. ebd. und Schuchart, S. 95.

⁸⁰³ Vgl. Ludin, S. 304, Fußnote 1.

⁸⁰⁴ Nientiedt, S. 425.

um „Zellen der Erneuerung in der Pfarreien“⁸⁰⁵ zu sein gesehen werden, die im Prozeß der Dezentralisierung von Pfarreien stattfindet.⁸⁰⁶

VI.5. Theoretische Reflexionen zur Praxis der Basisgemeinden

Die Mitglieder einer Basisgemeinde treffen sich normalerweise einmal pro Woche an einem vereinbarten Ort. Da der Ort meistens vorher spontan entschieden wird, findet das Treffen an unterschiedlichen Orten statt, zum Beispiel im Haus eines der Mitglieder oder in der Kirche oder in einer Ortskapelle und gelegentlich sogar im Freien.⁸⁰⁷

Die dortigen Tätigkeiten unterscheiden sich oberflächlich betrachtet nicht von dem, was in anderen Kirchengemeinden üblich ist, nämlich Feiern des Gottesdienstes, Beten und Lesen der Bibel u.a.. Die Praxis der Basisgemeinden besitzt aber einige wichtige Kennzeichen – wie z.B. intensives Gebet, eifrige Bibelarbeit und vor allem starke Gemeinschaftsbindungen und Sozialengagement –, die sie von den Gemeinden der traditionellen Kirchen deutlich abheben. Die Basisgemeinde will als Jünger und -rinnen Jesu auf eigenem von so unmenschlicher und antievangelischer Armut geschlagenem Land das Evangelium Jesu verkündigen. Also wird hier die Sozialisation des Evangeliums groß geschrieben.

Dabei ist auffallend, daß die Gemeinde voll von Freude, Hoffnung und Freiheit erfüllt ist. Es ist Freude des einfachen, armen und unterdrückten Volkes. Ohne Hemmungen und ohne komplizierte Hintergedanken fühlt man sich in der Gemeinde wohl, willkommen, angenommen und geschätzt. Hier spielen Wissen, Beruf, Vermögen und Geschlecht keine Rolle. Das ist gerade die Spiritualität der Basisgemeinde, die nach C. Boff mit dem Geist des Evangeliums, dem Heiligen Geist, dem Geist der Gemeinschaft und des Austausches eng zusammenhängt.⁸⁰⁸

Unter Berücksichtigung dieser verschiedenen Aspekte soll die Praxis der Basisgemeinde im folgenden behandelt werden. Zunächst werde ich auf die Praxis des Gebets und der Bibelauslegung eingehen (VI.5.1.). Im Anschluß daran wird die Bewußtseinsbildung (VI.5.2.) und die Pastoralarbeit, der Gottesdienst und die Bedeutung der Sakramente thematisiert (VI.5.3.). Schließlich gehe ich auf das Engagement der Basisgemeinden für soziale Gerechtigkeit ein (VI.5.4.).

⁸⁰⁵ Schuchart, S. 97.

⁸⁰⁶ Vgl. Galindo, S. 146.

⁸⁰⁷ Vgl. C. Boff 1981, S. 318.

⁸⁰⁸ Vgl. a.a.O., S. 319.

VI.5.1. Intensives Beten und Neulesen der Bibel aus der Perspektive der Armen

In den Basisgemeinden wird viel und intensiv gebetet, wie in der Kirche zu apostolischer Zeit.⁸⁰⁹ Dabei handelt es sich aber keineswegs um rein formale und konventionelle oder vorgegebene Gebete, sondern um Gebete, die konkrete Themen des alltäglichen Lebens zum Inhalt haben.

Eine der bemerkenswerten Charakteristika der Basisgemeinden ist nach W. Ludin „die Entdeckung der Bibel als einer befreiende Botschaft, die für das alltägliche Leben ganz praktische Konsequenzen hat“⁸¹⁰. An diesem Merkmal ist zu erkennen, daß die Bibel als Wort Gottes im Mittelpunkt des theologischen Denkens und der Praxis in den Basisgemeinden steht. Wie kann nun die Bibel, die von so elementarer Bedeutung ist, richtig verstanden werden? Diese in der Theologieggeschichte ununterbrochen gestellte Frage läßt sich nicht damit beantworten, daß das Wort Gottes vom Himmel gefallen oder aufgrund einer Inspiration entstanden ist, sondern eine innerhalb konkreter Lebenszusammenhänge entstandene Antwort des Menschen auf Gott.

Einer der bekanntesten Befreiungstheologen, der sich seit Jahrzehnten mit diesem Thema intensiv beschäftigt hat, ist J. Severino Croatto. Sein grundlegender Ansatz lautet, daß die Interpretation der Bibel den hermeneutischen Prozeß nachzuvollziehen hat, der auf semiotischer und wirkungsgeschichtlicher Ebene geschieht.⁸¹¹

Auf semiotischer Ebene wird der Sinn der Sprache in der Rede festgelegt. Sobald die Rede in einem übermittelten Text Gestalt annimmt, wird der Sinn verfremdet oder mehrdeutig.⁸¹² Dann wird der Sinn durch das Lesen ausgeschöpft.⁸¹³ Auf wirkungsgeschichtlicher Ebene wird ein Ereignis aus unterschiedlichen Gründen bedeutsam – durch den Kontext, in dem es steht, oder durch seinen Einfluß auf die Lebensweise einer bestimmten Menschengruppe.⁸¹⁴ So wird ein Ereignis zum Wort und das Wort mündet in einen Text. Der Text verlangt dann seinerseits nach einem neuen Wort, das ihn neu interpretiert. H. Brandt übersetzt die in einem Wechselverhältnis stehenden Teile von Text, Kontext und Prätext mit den Worten „Sehen, Urteilen und Handeln“. Das heißt, das Ereignis wird erstens gesehen und zweitens beurteilt und drittens behandelt. Mit Bezug auf die Exodusgeschichte verdeutlicht Brandt diesen Ansatz: Gott sah das Elend seines Volkes in Ägypten; er hörte und erkannte sein Schreien und Leiden; er handelte konkret, um das unterdrückte Volk zu befreien (Ex-

⁸⁰⁹ Vgl. C. Boff 1986, S. 643.

⁸¹⁰ Ludin, S. 305.

⁸¹¹ Vgl. Croatto, S. 25ff und 73ff.

⁸¹² Vgl. a.a.O., S. 31.

⁸¹³ Vgl. a.a.O., S. 48.

⁸¹⁴ Vgl. a.a.O., 51ff.

- 2) „So ergibt sich eine Abfolge von Kreisläufen, in denen das Wort den Text und der Text das Wort hervorbringt...Diese Bewegung kann nie aufhören. Denn dahinter steht die Gegenwart Gottes im Leben. Und er ist der Gott der Lebenden und nicht der Toten (Mt 22,32).“⁸¹⁸

Nach Ansicht der Befreiungstheologie und der Basisgemeinden wurde die Bibel bislang zu abstrakt und dogmatisch gelesen und verstanden. Darüber hinaus wurden die semiotische Ebene des Textes und die wirkungsgeschichtliche Ebene zwischen Ereignis und Wort häufig übersehen. Die semiotische Ebene der Bibel beachten heißt, ihre Teilaussagen nicht isoliert voneinander, sondern in ihrer Zusammenfügung zu einer zentralen, linguistisch kodierten Kernaussage, dem sog. Kerygma, zu sehen, was in diesem Zusammenhang das „Kerygma der Befreiung der Unterdrückten“ ist. Aus dieser Erkenntnis zieht Croatto die Konsequenz, daß „die Bibellektüre aus der Sicht der Unterdrückten oder der Befreiung einen Vorteil hat, da der Ursprung der Bibel durch die tiefen Erfahrungen von Leid und Unterdrückung, von Befreiung und Gnade geprägt ist – Erfahrungen, von denen aus der israelitische Glaube Gott als Retter in einer Dimension der Befreiung erkannt hatte“⁸¹⁹. So gesehen gehört die Bibel den Armen.

Im Unterschied zu Textrezeptionen in anderen sozialen Kontexten kann sich die Bibelarbeit in Basisgemeinden nicht auf das Textlesen reduzieren, da der Bibeltext unter Einbeziehung konkreter Lebenserfahrungen verstanden werden muß und die aus der Textarbeit gewonnenen Erkenntnisse zur Bewältigung der Alltagsprobleme angewandt werden soll. Auf diese Weise ist das Wort Gottes nicht ein toter Bericht von vergangenen Ereignissen, sondern hat für das Leben der Armen aktuelle Bedeutung. Beim Lesen der Bibel in den Basisgemeinden gilt es die folgenden fünf Gebote, die von Carlos Mesters beobachtet wurden, zu beachten:⁸²⁰

- 1) Lesen und lesen und lesen!
- 2) Auf den Text und das Volk lauschen (mit großer Sensibilität);
- 3) Die Bibel in Gemeinschaft und in konkreten Leben der Gemeinschaft entdecken;
- 4) Wissen ist Dienst (was man entdeckt, sofort für das Volk und die Gemeinschaft einsetzen);
- 5) Den Sinn in den Worten lesen.

Wie die Christen in den Basisgemeinden die Bibel lesen, geschieht auf sehr einfache und konkrete Weise, keineswegs kompliziert oder wissenschaftlich.⁸²¹ Dabei wenden die Basis-

⁸¹⁸ A.a.O., S. 95-96.

⁸¹⁹ Vgl. a.a.O., S. 73.

⁸²⁰ Duchrow, S. 234.

⁸²¹ Vgl. Ludin, S.305.

gemeinden bei der Bibelarbeit Methoden wie z.B. die Textauslegung im Dialog, die konkrete Fragetechnik und das Arbeiten mit einfachen Zeichnungen an, die zweifelsohne eine der sinnvollsten und effektivsten Lern- und Lehrmethoden der Bibel darstellen, vor allem für die wenig Ausgebildeten oder Analphabeten.

Als Beispiel wird hier eine Bibelarbeit vorgestellt, die in Solentiname, einer Inselgruppe im Großen See von Nicaragua mit rein bäuerlicher Bevölkerung praktiziert wurde. Der Kursleiter war Ernesto Cardenal, der seine Erfahrungen über die Bibelarbeit und Meditation in der Gemeinde von Solentiname mehrmals veröffentlicht hat und dadurch nicht nur innerhalb, sondern auch außerhalb Lateinamerikas bekannt geworden ist. In der Sonntagsmesse hören die Bauern nicht die Predigt, sondern lesen gemeinsam die Bibel und unterhalten sich über das Evangelium. Ihre Sprache und die Auslegung der Bibel sind so einfach wie das Evangelium selbst. Und Ernesto Cardenal ist fest davon überzeugt, daß die Bauern die Bibel oftmals tiefer und genauer erfassen als mancher Theologe.⁸²² Das Verfahren der Bibelarbeit folgt i.d.R. dem folgenden Ablauf: Jeden Sonntag werden zunächst Exemplare des Neuen Testaments verteilt. Dann lesen diejenigen, die von den Anwesenden am besten lesen können, die zu besprechende Bibelstelle vor. Danach wird der Text versweise diskutiert.

Ein Beispiel aus der Bibelarbeit in Solentiname kann verdeutlichen, wie der Auslegungsprozeß konkret abläuft. Folgender Text ist Gegenstand der Diskussion:

Als Jesus an einem Sabbat durch ein Kornfeld ging, begannen seine Jünger Ähren auszuraufen, weil sie hungrig waren. Daraufhin kritisierten die Pharisäer Jesus, den Ruhetag verletzt zu haben. Jesus antwortete ihnen:

„Habt ihr nicht gelesen, was David tat, als er und seine Begleiter hungrig waren. Er ging in das Gottes Haus und aß die geweihten Brote, die weder er noch seine Begleiter essen durften, sondern nur die Priester. (Mt 12, 3-4)“⁸²³

Kardenals Aufzeichnungen dokumentieren die folgende Diskussion:

„Quique (der Jurastudent aus Puerto Rico): - Jesus macht ihnen klar, daß die Gesetze, auch die religiösen, dazu da sind, um den Menschen zu dienen, und nicht, um sie zu unterdrücken. Wenn ein Gesetz bewirkt, daß die Menschen Hunger leiden müssen, so ist es ein schlechtes Gesetz, das nicht eingehalten zu werden braucht. Diese Stelle handelt aber nicht nur von der Einhaltung des Sabbats. Es gibt eine ungeheure Menge von Gesetzen, die bewirken, daß Menschen Hunger leiden. Wir müssen uns ihnen gegenüber genauso verhalten, wie es Jesus tat: ihnen nicht gehorchen.

Olivia: Die Radiosender greifen die revolutionären Priester an, indem sie sagen, sie sollten sich nur um ihre heiligen Dinge kümmern, sich aber nicht in die Politik einmischen. Die Kirche gehöre nur in die Tempel, sagen sie. Aber das ist natürlich Unsinn. Wenn Jesus den Pharisäern sagt, David habe die geweihten Brote gegessen und gut daran getan, so sagt er ihnen damit, daß nicht die religiösen Dinge heilig sind, sondern die Menschen.

⁸²² Vgl. Cardenal (Hg.), S. 6.

⁸²³ Die Gemeinde „Solentiname“ benutzt eine evangelische Bibelübersetzung der Vereinten Bibelgesellschaften, die unter dem Titel „Dios llega al hombre“ bekannt ist. Cardenal, a.a.O., S. 6.

Antenor (Chop) sagt: - Ich sehe hier, daß das Evangelium gegen die Riten ist. Die Religion sei nicht so wichtig, sagt Jesus hier diesen religiösen Leuten, wichtig sei nur der Mensch. Darum will Christus seine Kirche nicht in den Tempeln, sondern draußen, wo sie für die Gerechtigkeit kämpfen kann. Wenn dies in einem bestimmten Augenblick der Geschichte vor allem durch die politische Aktion geschehen muß, so will er seine Priester dort und nicht in den Tempeln mit ihren Riten und Messen und all diesen Dingen.

Elbis: – Jesus sagt ihnen, daß die Sünde nicht im Verstoß gegen die religiösen Vorschriften besteht, sondern im Verstoß gegen den Menschen.

Quique: - Die Menschen sind so wichtiger als die Gesetze. Aber für die Kirche ist es – genau wie damals für die Pharisäer – gerade umgekehrt. Bevor die Antibabypille in der ganzen Welt gebräuchlich wurde, erprobten sie die USA an tausenden von armen Frauen in Puerto Rico. Die Kirche protestierte dagegen, aber nicht, weil hier Experimente mit den Armen getrieben wurden, sondern weil es sich um ein künstliches Verhütungsmittel handelte und nicht um ein von der Kirche erlaubtes. Für die Kirche war das Gesetz wichtiger als die Menschen.⁸²⁴

VI.5.2. Bewußtseinsbildung

Aus der Sicht der Befreiungstheologie ist die politische, ökonomische und soziale Situation in Lateinamerika durch Unterdrückung gekennzeichnet. Revolutionen und Volksbewegungen, in denen u.a. auch die Basisgemeinden seit Jahrzehnten aktiv sind, setzten sich für die Befreiung der Unterdrückten und die Beseitigung schädlicher Lebensbedingungen ein. Diese Zielsetzung umfaßt insbesondere die Bildung der Unterdrückten. So formuliert F. Galindo: „Der erste Schritt bei der Bildung einer Basisgemeinde ist, daß sich die Menschen ihrer persönlichen Würde, ihrer Rechte und Möglichkeiten, vor allem wenn sie organisiert sind, aber auch gleichmaßen ihrer Pflichten und Verantwortungen in Kirche und Gesellschaft bewußt werden“⁸²⁵.

Aus befreiungstheologischer Sicht wird dabei betont, daß die Unterdrückten nicht nur gegen äußere Bedingungen von Unterdrückung, sondern auch gegen Apathie, Resignation und gegen ein von sich und der Welt entfremdendes Bewußtsein kämpfen müssen. Diese innere Problemsphäre, die den Nährboden für Unterdrückung legt, läßt sich im Anschluß an E. Lange als „Kultur des Schweigens“⁸²⁶ bezeichnen. Für die Befreiungstheologie ist mit dieser Feststellung die Frage verbunden: Wie kann das geraubte oder sich entfremdete Bewußtsein des Volkes wiederhergestellt werden? Diese Frage wurde mit den am Ende der 50er und Anfang der 60er Jahre in Lateinamerika entstandenen Volksbildungsbewegungen beantwortet, in denen Alphabetisierung bzw. „Bewußtseinsbildung“ (conscientizacao) vorgenommen wurde.⁸²⁷ Der Begriff „conscientizacao“ bedeutet einen „Lernvorgang, der nötig ist, um soziale, politische und wirtschaftliche Widersprüche zu begreifen und um Maßnah-

⁸²⁴ A.a.O., S. 24-25.

⁸²⁵ Galindo, S. 149.

⁸²⁶ Lange, in: P. Freire, Pädagogik der Unterdrückten, Einführung, S. 10.

⁸²⁷ Vgl. Hartmann, S. 151.

men gegen die unterdrückerischen Verhältnisse der Wirklichkeit zu ergreifen.“⁸²⁸ Es geht also nicht nur um die Entwicklung von individuellem, sondern vielmehr von sozialem Bewußtsein.⁸²⁹ Die Begrifflichkeit und die Bedeutung der Bewußtseinsbildung haben die Basisgemeinden in ihre Gemeindetätigkeit, vor allem in der Gemeindepädagogik, übernommen und praktizieren sie.

Ein wichtiger Initiator für die Praxis war Paulo Freire, der die Bewußtseinsbildung sowohl theoretisch begründet als auch in und außerhalb der Basisgemeinden vielfältig praktiziert hat. Er hat in seinen Ausbildungskursen, in denen vor allem die Erziehung zur Freiheit thematisiert wurde, erfahren, daß die Kursteilnehmer nicht selten auf die Gefahr der Bewußtseinsbildung in einer Weise hinweisen, die in der Furcht vor der eigenen Freiheit begründet liegt.⁸³⁰ Einige stellten sich sogar die Frage, „ob die Bewußtseinsbildung Menschen in einer bestimmten Situation der Ungerechtigkeit nicht dazu führen könnte, destruktiv fanatisch zu werden oder zum Gefühl eines totalen Zusammenbruch ihrer Welt“⁸³¹. Doch bekennen einige freilich, daß sie vor der Freiheit Angst hatten, aber jetzt keine Angst mehr. Zum Beispiel sprach ein Arbeiter, der vorher viele Jahre Fabrikarbeiter war, in der Diskussion so: „Vielleicht bin ich der einzige hier, der aus der Arbeiterklasse stammt. Ich könnte nicht sagen, daß ich alles verstanden habe, was ihr gerade gesagt habt, aber eines kann ich sagen. Als ich diesen Kurs anfang, war ich naiv, und als ich entdeckte, wie naiv ich war, fing ich an, kritisch zu werden. Aber diese Entdeckung hat mich nicht zu einem Fanatiker gemacht, und ich empfinde auch nicht irgendeinen Zusammenbruch.“⁸³²

Ein wichtiger Grund für die Furcht der Unterdrückten vor der Freiheit liegt nach Freire darin, „daß die Unterdrückten das Bild des Unterdrückers internalisiert und seine Richtlinien akzeptiert haben“⁸³³. Der Furcht vor der Freiheit begegnet man selbstverständlich auch bei den Unterdrückern, allerdings in anderer Form. So schreibt Freire: „Die Unterdrückten fürchten sich davor, die Freiheit in die Arme zu schließen, die Unterdrücker fürchten sich davor, die Freiheit zur Unterdrückung zu verlieren.“⁸³⁴ Auf jedem Fall ist die Freiheit nur möglich, wenn die Unterdrückten das Bild des Unterdrückers aus sich vertreiben, es durch Autonomie und Verantwortung ersetzen und schließlich dafür kämpfen.⁸³⁵ Um die Situation der Unterdrückung zu überwinden, muß der Mensch nach Überzeugung von Freire zunächst ihre Ursachen erkennen (Reflexion), um dann eine neue Situation schaffen zu können, die

⁸²⁸ Freire 1991, S. 25, Fußnote 1.

⁸²⁹ Vgl. Gerling/ Scholl, S. 137.

⁸³⁰ Vgl. Freire 1991, S. 25.

⁸³¹ Ebd.

⁸³² Ebd.

⁸³³ A.a.O., S. 34

⁸³⁴ Ebd. Fußnote 3.

⁸³⁵ Vgl. ebd.

das Streben nach voller Menschlichkeit ermöglicht.⁸³⁶ Zu diesem Zweck ist es notwendig, daß die in wirtschaftlicher und politischer Hinsicht bestehende Ungerechtigkeit problematisiert wird. Dieser problemorientierte Zugang zur Wirklichkeit geschieht in einem Dialog zwischen Gleichwertigen und Gleichberechtigten, in dem das hierarchische Verhältnis von Lehrer und Schüler als Unterdrücker bzw. Unterdrückter aufgehoben ist. Informationen über die Wirklichkeit werden nicht mehr passiv rezipiert, sondern in der Orientierung an eigenen Interessen und der Lebenswirklichkeit der Unterdrückten eigenständig reflektiert und umgestaltet.⁸³⁷

In dieser dialogischen und problemorientierten Methode der Bewußtseinsbildung werden die Betroffenen sich ihrer Situation bewußt, das heißt: Sie reflektieren den Widerspruch zwischen dem Unterdrücker-Ich und dem Unterdrückten-Ich als Widerspruch zwischen dem Wunsch nach Befreiung aus seiner inneren Isolation der Sprachlosigkeit, den der Unterdrückte hat, und dem unter Bedrohung und Angst verinnerlichten Unterdrücker-Ich, das die Verwirklichung dieses Wunsches verhindert.

Es reicht nicht nur, den inneren Selbst-Widerspruch bzw. die personale Ganzheitlichkeit zu erkennen, sondern sie in Auseinandersetzung mit der Welt zu verwirklichen. Hierbei werden die Betroffenen mit Themen ihrer unmittelbaren Lebenswirklichkeit konfrontiert, in denen sie Probleme bzw. Hindernisse ihrer Selbstverwirklichung erkennen und sich Möglichkeiten vorstellen, wie das Problem gelöst werden könnte, sowohl in der Reflexion als auch in der wirklichkeitsverändernden Aktion. Diese problemorientierte Methode der Befreiung beseitigt nicht nur den erwähnten Widerspruch im Individuum, sondern auch den zwischen Reflexion und Aktion, die ihrerseits durch das Vordringen in weitere Wirklichkeitsbereiche neue Grenzsituationen bzw. Erkenntnisse über die Wirklichkeit ermöglicht, mit dem Ziel die Erkenntnisse wiederum in die Praxis umzusetzen.⁸³⁸ So gesehen zielt die Bewußtseinsbildung nicht nur auf einen individuellen Wandel des Bewußtseins, sondern vielmehr auf sozialen und politischen Wandel. In dieser Hinsicht ist die Bewußtseinsbildung auch als „politische Alphabetisierung“ zu bezeichnen.⁸³⁹ Zusammenfassend ist daher festzuhalten daß die Bewußtseinsbildung immer zwei Dimensionen hat: Reflexion und Aktion in sozialer Interaktion (Praxis).⁸⁴⁰

⁸³⁶ Vgl. ebd.

⁸³⁷ Vgl. a.a.O., S. 57-69.

⁸³⁸ Vgl. a.a.O., S. 105ff.

⁸³⁹ Vgl. Freire/ Betto, S. 17-21.

⁸⁴⁰ Vgl. a.a.O., S. 71.

VI.5.3. Pastoralarbeit, Gottesdienst (Messe) und Sakramente

Das pastorale Profil der Basisgemeinden hat verschiedene Schwerpunkte. P. Richard faßt sie in den folgenden vier Punkten zusammen, die speziell aus der Perspektive der Kirche der Armen innerhalb der Volksbewegung formuliert sind:⁸⁴¹

- 1) Die Kirche der Armen muß ihre pastorale Arbeit auf den Punkt konzentrieren, an dem ihre hauptsätzliche Kraft liegt: das ausgebeutete und gläubige Volk. Ziel ist nicht, das Volk zu beherrschen, sondern dem Volk zu dienen mit einer Pastoral der Befreiung des Bewußtseins des Volkes durch die Verkündigung des Evangeliums.
- 2) Die Kirche der Armen ist keine politische Planung und darf niemals politische Macht als Mittel für das eigene Wachstum gebrauchen. Die einzelnen Christen und die Basisgemeinden müssen ihren Glauben innerhalb der Volksbewegung leben, das bedeutet: den Glauben leben innerhalb eines Prozesses der Errichtung der Herrschaft des Volkes.
- 3) Obwohl die Kirche der Armen aus dem Glauben des Volkes herauswachsen muß, aus dem es seine Kraft nimmt, ist es nicht zu bestreiten, daß die pastorale Planung der Kirche der Armen dem Rhythmus der historischen Prozesse folgen muß. In Situationen äußerster Unterdrückung betont die Kirche der Armen in der Regel ihre pastorale Basisarbeit und übernimmt gewissermaßen in ihren Gemeinden die politische Dynamik des Volkes.
- 4) Letztes Element der pastorale Planung der Kirche der Armen ist der Ökumenismus. Der Ökumenismus schadet nicht der Identität und Sendung der Kirche der Armen als religiöses Sektierertum, sondern bestätigt, daß das Volk nicht so etwas wie privates Eigentum irgendeiner Kirche ist, sondern daß das Volk Gott gehört.

Angesichts der Tatsache, daß die Basisgemeinden ein Teil der Bewegung zur Erneuerung der Kirche von Armen sind, kann man die genannten Punkte auch für die Basisgemeinden gelten lassen, allerdings in umfassenderem Sinne. So weisen die Dokumente der Bischofskonferenz in Medellin auf wichtige pastorale Leitlinien hin, die sich vor allem auf die Erneuerung der pastoralen Struktur beziehen: „Die Pfarrei soll ihre Pastoral in bezug auf Orte, Funktionen und Personen dezentralisieren...Der Pfarrer muß in einer solchen Pfarrei das Zeichen und das Prinzip der Einheit sein, wobei er im pastoralen Amt durch die Mitarbeiter von Vertretern seines Volkes – Laien, Ordensleuten und Diakonen – unterstützt wird... (Pastorale Leitlinien 13 und 14)“⁸⁴² Eine wichtige Frage in diesem Zusammenhang ist, ob die Dezentralisierung der Pfarrei Spannungen zwischen den traditionellen Pfarreien und den Basisgemeinden erzeugen können. C. Boff ist der Ansicht, daß die Pfarreien durch die De-

⁸⁴¹ Vgl. Richard 1984, S. 450-451.

⁸⁴² Adveniat 1972 (Hg.). *Dokumente/ Projekte 1-3. Sämtliche Beschlüsse der II. Generalversammlung der Lateinamerikanischen Episkopate, Medellin 24. 8. – 6. 9. 1968*, S. 144.

zentralisierung ihre Funktion nicht verlieren, sondern sie zu einer Neugestaltung ihrer inneren Struktur finden, wobei sie zur Basis einer neuen, eher zentrifugalen als zentripetalen Pastoral und zu Brennpunkten pastoraler Ausstrahlung werden.⁸⁴³ Ihm zufolge geht es also nicht darum, „daß das Volk zur Kirche kommt, sondern, daß die Kirche zum Volk geht“⁸⁴⁴. Dabei soll die Arbeit an der Bewußtseinsbildung und die Sozialarbeit in die Pläne der Pastoralarbeit direkt einbezogen werden. Mit dieser Grundidee erhoben die Basisgemeinden die Bildung von sozial engagierten kleinen Gruppen oder Gemeinschaften zur pastoralen Priorität. Dieses pastorale Prinzip spiegelt sich in Messe und Sakrament der Basisgemeinden direkt wieder.

Als ein konkretes Beispiel wird in folgenden ein Pastoralbericht aus dem Nordosten Brasiliens über das Leben und die Eucharistiefeier einer Basisgemeinde von Ponto de Carvalhos dargestellt:⁸⁴⁵

„...Danach üben wir Lieder ein. Denn wir haben uns als Ziel gesetzt, dasselbe Lied nicht zweimal im Monat zu singen. Einer der Brüder liest und kommentiert die Epistel der Messe. Mit allen wird über das Sonntagsevangelium gesprochen. Der Padre greift höchstens orientierend in die Diskussion ein. Die Anwendung des Textes muß von der Gemeinde selber geleistet werden. Beim Offertorium werden drei Tische vorbereitet: einer für Gott, einer für den Padre und einer für das Volk. Auf dem ersten Tisch liegt, was für den Gottesdienst gebraucht wird: Brot, Wein, Blume, Kerzen, Seife und Stärke für die Tücher. Auf den Tisch des Padre legen die Gläubigen Lebensmittel, die gewaschene Kleidung und Dinge für den persönlichen Gebrauch. Der Padre bekommt nämlich kein Gehalt für seinen Dienst. Mit dem Tisch des Volkes soll in der Regel die akute Notlage eines Mitbewohners im Viertel, von einem der unseren entdeckt, zumindest vorübergehend behoben werden. Brüderliche Hilfe wird auf diskrete Weise praktiziert, so als mache man ein Geschenk. Wenn jemand ein Medikament benötigt, hilft ein Nachbar dem anderen; wenn's sein muß, auch beim Einnehmen. Im Hintergrund steht bei solcher Hilfe das Wort des Evangeliums: wenn einer dich nötigt, eine Meile zu gehen, dann gehe noch eine mit ihm. Zu gegebener Zeit sprechen alle mit lauter Stimme von ihren Bitten und Wünschen. Zum Vaterunser erheben alle die Arme gegen Himmel. Beim ‚Lamm Gottes‘ umarmen sich alle in brüderlicher Geste. Am Ende der Messe, vor dem Segen, besteht noch Gelegenheit zur Information: Geburtstage, Sterbefälle usw.. Nicht alle, die zur Messe kommen, gehören zur Basisgemeinde. Diese ist verborgen unter den Gläubigen gegenwärtig.“

Drei zentrale Kennzeichen sind in diesem Bericht deutlich zu erkennen: 1) Jeder Teilnehmer wird in der Messe als Person und gleichzeitig als Subjekt der Gemeinde geachtet. 2) Die Teilnehmer sind in der Messe nicht nur passive Hörer des Wort Gottes und Empfänger des Sakraments, sondern Mitgestalter, insofern sie den Bibeltext in die Tat umsetzen. 3) In der Eucharistiefeier erinnern sich die Teilnehmer nicht nur an das gemeinsame Brechen des Brotes durch Jesus, sondern teilen ihren Glauben in konkreten Lebensvollzügen.

Bemerkenswert ist darüber hinaus, daß das Abendmahl in den Basisgemeinden sehr dynamisch, einfach und kreativ gefeiert wird.⁸⁴⁶ So versuchen die Basisgemeinden, das Abend-

⁸⁴³ C. Boff 1984, S. 122 und vgl. Goldewijk, S. 423.

⁸⁴⁴ C. Boff, ebd.

⁸⁴⁵ In: Schoenborn, S. 10.

⁸⁴⁶ Vgl. C. Boff 1986, S. 643.

mahl so oft wie möglich zu feiern. Insgesamt trägt die Abendmahlsfeier in den Basisgemeinden relativ wenig konventionelle und institutionelle Züge. Das heißt aber nicht, daß das Abendmahl in den Basisgemeinden keine sakramentale Funktion hat oder dem Sakrament und der Institutionalität der traditionellen Kirchen entgegensteht. Vielmehr liegt der Akzent darauf, daß sie sich als Sakrament des Reiches Gottes verstehen und dementsprechend sich bemühen, den institutionellen Charakter der Kirche zu erneuern.⁸⁴⁷ Diese Eigenschaft des Sakraments wird als „Sakramentalisierung des Lebens“ bezeichnet.

VI.5.4. Engagement für soziale Gerechtigkeit

Wie bereits erwähnt, ist eine Basisgemeinde nicht nur eine „Glaubensgemeinschaft“, in der Gottesdienste, Gebete und Bibelstudien praktiziert werden, sondern sie ist als „Lebensgemeinschaft“ auch sozial engagiert, insbesondere gegen soziale Ungerechtigkeit. Zu diesem Zweck sind Kooperationen von Basisgemeinden mit anderen Organisationen entstanden oder es sind auf Initiative von Basisgemeinden neue Organisationen gegründet worden. Im Anschluß an Freire Betto lassen sich vier Gruppen von Organisationen unterscheiden, die sich im Kontext der Basisgemeindebewegung für soziale Gerechtigkeit einsetzen.⁸⁴⁸

- 1) Bürgerinitiativen, an denen sich die arme Bevölkerung beteiligt, um für die Erfüllung ihrer Grundbedürfnisse zu kämpfen;
- 2) spezielle Bürgerinitiativen, die sich z.B. für die Rechte der Indios, der Schwarzen oder der Frauen einsetzen;
- 3) Gewerkschaften;
- 4) Politische Organisationen, die entweder als legale Parteien oder (im Fall diktatorischer Verhältnisse) im Untergrund arbeiten.

Aus der Perspektive der Befreiungstheologie treten alle diese Organisationen – mit jeweils spezieller Schwerpunktsetzung – für die Interessen der deprivierten Bevölkerung ein und suchen die Nöte der Menschen konkret zu beheben. Entweder arbeiten die Basisgemeinden mit den Organisationen eng zusammen oder sie gründen selbst innerhalb der Gemeinde verschiedene kleine kirchliche Organisationen. Dazu gehören z.B. Berufsberatungsstellen, Büros für Rechtshilfe, Bildungsstätten für die Alphabetisierung, Kindertagesstätten, u.a. Die Bemühungen und Aktionen sind jedoch Ziele für Repressalien diktatorischer Regimes oder der privilegierten Klasse. So wurden auch die Basisgemeinden wegen ihres Engagements für die arme und unterdrückte Bevölkerung mit Gewaltmitteln wie Verleumdungskampa-

⁸⁴⁷ Vgl. Richard 1984, S. 450.

⁸⁴⁸ Duchrow, S.237-238.

gnen, Überfällen, Folter und Mord traktiert. Dabei hat die lateinamerikanische Kirche im Zeitraum von 1968 bis 1984 ca. 800 Priester, Ordensleute und in der Kirche tätige Laien verloren.⁸⁴⁹ Zählt man die einfachen Gläubigen hinzu, geht der Zahl der Opfer in die Zehntausende.⁸⁵⁰ So sind die Basisgemeinden in den letzten Jahren zu einer Märtyrerkirche geworden.

Unter diesen Umständen wurden der Kampf und das Engagement der Basisgemeinden immer intensiver und heftiger, gelegentlich sogar gefährlicher. Aggressive Auseinandersetzungen gingen zumeist von politisch links orientierten Christengruppen aus.⁸⁵¹ Die Mehrheit der Basisgemeinden hat sich aber dem Programm des gewaltfreien Kampfes für die Rechte der Armen und Unterdrückten verschrieben. Insgesamt ist festzuhalten, daß das soziale und politische Engagement der Basisgemeinden den Armen und Unterdrückten in der lateinamerikanischen Kirche neue Perspektiven eröffnete und zur Festigung ihrer Solidarität beitrug.

VI.6. Zusammenfassung und Vergleich von Basisgemeindebewegung und Minjunggemeindebewegung

Die bisherige Untersuchung läßt deutlich erkennen, daß zwischen den kirchlichen Basisgemeinden in Lateinamerika und den Minjunggemeinden in Korea Gemeinsamkeiten bestehen. Diese Gemeinsamkeiten lassen sich hinsichtlich der Gründungsidee, des Zeitraums, der Entstehungshintergründe und der charakteristischen Merkmale der jeweiligen Bewegung ausmachen. Eine direkte wechselseitige Beeinflussung der beiden Bewegungen ist allerdings nicht festzustellen; ein gegenseitiger Austausch oder gar eine theologische Zusammenarbeit hat bis heute kaum stattgefunden.

Neben den Gemeinsamkeiten zwischen den Minjunggemeinden und den Basisgemeinden lassen sich aber Differenzen benennen, und zwar auf ganz unterschiedlichen Ebenen:

- 1) Ein gemeinsames Merkmal beider Gemeindebewegungen ist die Ausrichtung am Begriff der „Befreiung“, wobei aber die Bezugspunkte unterschiedlich sind. Zwar bemühen sich sowohl die Minjunggemeinden als auch die Basisgemeinden um die Überwindung der politischen, sozialen und ökonomischen Mißstände, die Minjunggemeinden thematisieren ihr Engagement aber als Lösung des sog. Han (Leiden). Die mit diesem Ausdruck verbundene Vorstellung findet bei den Basisgemeinden keine Entsprechung, was zum einen an den verschiedenen kulturellen Kontexten, zum anderen auch an den

⁸⁴⁹ Vgl. Meier, S. 136.

⁸⁵⁰ Vgl. ebd.

⁸⁵¹ Vgl. Richard 1984, S. 446.

den religiösen Unterschieden liegt.⁸⁵² So sind die Minjunggemeinden stark von protestantischer Kreuzestheologie geprägt. Daher war und ist es für sie stets eine große theologische Herausforderung, die Zusammenhänge zwischen der Hingabe bzw. dem Leiden Jesu am Kreuz und dem Leiden des koreanischen Minjung herauszuarbeiten und im Leiden des Minjung den gegenwärtigen Jesus zu entdecken. Die Basisgemeinden stehen dagegen in der katholischen Tradition, in der dem Kreuzestod Jesu eine weniger zentrale theologische Bedeutung zugeschrieben wird.

- 2) In Bezug auf ihr Kirchenverständnis sind beide Gemeindebewegungen gegenüber der starken Institutionalisierung, Hierarchisierung und Bürokratisierung der traditionellen Kirche kritisch bzw. ablehnend eingestellt. Als Alternative dazu favorisieren sie ein im Geist Gottes geführtes Gemeinschaftsleben und sind im sozialrevolutionären Sinne aktiv, wobei die Minjunggemeinden in ihrer Gründungsphase von den bestehenden Kirchen Koreas nur wenig theologische und finanzielle Unterstützung erhalten haben. Sie waren ständig um ihre finanzielle Selbständigkeit bzw. um Sponsoren bemüht, um z.B. Pfarrer zu entlohnen, Gemeindegebäude zu bauen oder instand zu halten oder Missionstätigkeiten zu finanzieren. Diese problematische Gründungsphase hat die Minjunggemeinden geprägt und wirkt bis in den gegenwärtigen Reflexionsdiskurs der Minjunggemeinde-Aktivist*innen. Dagegen ist das Verhältnis der Basisgemeinden gegenüber der etablierten Kirche eindeutiger. Die zahlreichen theologischen Auseinandersetzungen und die befreiungstheologische Reflexion der Basisgemeinden hat die prinzipielle Anerkennung als Bestandteil der Kirche nicht grundsätzlich behindert. Darüber hinaus sind sie aufgrund ihrer Struktur nicht auf finanzielle Unterstützung von Dritten oder gar der Amtskirche angewiesen. Die genannte Unterstützung der traditionellen Kirche und die finanzielle Unabhängigkeit sind wichtige Gründe, daß die Basisgemeinden sich in letzten Jahrzehnten sowohl quantitativ als auch qualitativ schnell entwickeln konnten.
- 3) Die koreanische Gesellschaft ist eine monoethnische und mulireligiöse Gesellschaft. Die Minjung-Theologie und die Minjunggemeinden achten die eigene kulturelle Tradition sehr und versuchen, in einen Dialog mit dieser Tradition zu treten. Daraus ist die Tendenz entstanden, wichtige theologische Begriffe wie z.B. „Jesus Christus“, „Kreuz“, „Kirche“, „Erlösung“ usw. unter Rückgriff auf die Vorstellungen zu entfalten, die im eigenen kulturellen Kontext angelegt sind. Daher sind einige traditionelle Kulturbegriffe wie z.B. „Minjung“, „Han“ und „Taltschum“ zu wichtigen Fachbegriffen der Minjung-Theologie und der Minjunggemeinden geworden.⁸⁵³ Anders als Korea ist

⁸⁵² Natürlich sind auch aus Sicht von Minjunggemeinden Leiden und Befreiung nicht voneinander zu trennen, aber der Akzent der Minjunggemeinden liegt deutlich auf dem Leiden. Dies wird auch in der Äußerung Ahns deutlich: „Wenn man ohne Leiden an Befreiung denkt, dann kann man sehr unmenschlich sein“. Zitiert nach Tachau, S. 87f.

⁸⁵³ Vgl. zu „Han“ und „Taltschum“ Kap. II.2.1. und II.2.4.2. in dieser Arbeit.

Lateinamerika geprägt durch multiethnische Gesellschaften, die aber zugleich im Katholizismus ihren integrativen Fluchtpunkt finden. Andere Kulturen in Lateinamerika befinden sich heute fast in einer Situation, in der sie ihre Selbständigkeit im Zuge der politischen und religiösen Zwänge der Kolonialherren verloren haben. Angesichts dieser Lage kann man den Eindruck gewinnen, daß sich die Basisgemeinden mit diesem Problem nicht aktiv genug beschäftigen und Kulturen als Vermittlungskontexte außer acht lassen. So wird kaum auf die indianische und auf die afrikanische Kultur Bezug genommen, und wenn dies geschieht, dann nur aus christlichem Missionsinteresse. Daher sind die Basisgemeinden auch von Seiten der Minjung-Theologie dahingehend kritisiert worden, daß sie Traditionen des europäischen Kolonialismus implizit weiter tragen.

- 4) Obwohl man sich vermutlich in der Minjung-Theologie und in den Minjunggemeinden auch an marxistischen Ideen orientiert, scheint es, daß hier wie dort eine öffentliche Auseinandersetzung mit dem Marxismus bewußt vermeiden wird. Eine solche Auseinandersetzung hat in der Tat bis in die Gegenwart in den Minjunggemeinden kaum stattgefunden. Der Grund liegt erstens darin, daß die Minjunggemeinden in einer extrem antisozialistischen und antikommunistischen gesellschaftlichen Umwelt keine Konflikte durch unnötige ideologische Auseinandersetzungen provozieren wollten. Zum zweiten ist es aber auch das Anliegen der Minjunggemeinden, nicht durch theoretische Festlegungen den lebendigen und sich verändernden Charakter der Minjungbewegung zu verengen.⁸⁵⁴ Aus diesem Grund haben sie in ihrer Gesellschaftsanalyse und -interpretation keine eindeutige theoretische Position bezogen. Demgegenüber hatten die Basisgemeinden keine Hemmungen, sich mit dem Marxismus auseinanderzusetzen. Die Auseinandersetzung ist seit der Revolution in Kuba 1959 sogar notwendig gewesen. Einige Befreiungstheologen betrachten die marxistische Theorie als eine nützliche Methode, um gesellschaftliche Probleme zu analysieren. Ihrer Ansicht nach gibt der Marxismus auch den stärksten Anstoß, um die Massen zu revolutionärem Handeln zu bewegen.⁸⁵⁵ Daher ist es bei den Basisgemeinden deutlicher als bei den Minjunggemeinden, wer Subjekt des Kampfes für die Befreiung ist und was man für die Befreiung tun soll.
- 5) Die Minjunggemeinden bezeichnen sich ursprünglich als eine Laienbewegung, aber Pfarrer und Pfarrerinnen spielen in der Gemeinde noch eine zentrale Führungsrolle. Dementsprechend ist die Rolle der Laien in den Minjunggemeinden nicht stark genug. Dieses Problem ist im Zusammenhang des „Überflusses“ von Pfarrern und Pfarrerinnen und des koreanischen Kirchensystems zu betrachten. So ist in den koreanischen Kirchen ein Pfarrer auf eine positive Finanzlage und das Wachstum seiner Kirche angewiesen.

⁸⁵⁴ Kröger 1992, S. 88.

⁸⁵⁵ Vgl. Gerling / Scholl, S. 84.

Unter solchen Umständen ist die Sorge um das Wachstum der Gemeinde nicht nur für die Kirche, sondern auch für den Pfarrer selbst zum Eigeninteresse geworden. Hinzu kommt, daß die Führungsrolle des Pfarrers im Kontext der koreanischen Kultur, insbesondere durch den Konfuzianismus, plausibiliert ist. Dagegen sind die Laien in den Basisgemeinden nicht nur hoch motiviert, sondern sie spielen in der Gemeindeleitung und Gemeindetätigkeit eine tragende Rolle. Diese Aktivität der Laien ist sicherlich notwendig, wenn der Kirche nur wenige Priester zur Verfügung stehen wie in Lateinamerika.

Zusammenfassend kann man sagen, daß sich die genannten Unterschiede zwischen den Minjunggemeinden und den Basisgemeinden nicht aus unterschiedlichen theologischen Standpunkten, sondern aus dem unterschiedlichen geschichtlichen und kulturellen Kontext ergeben. Also sind die Unterschiede nicht als „wesentliche“, sondern eher als „tendenzielle“ zu bewerten.

VII. Schlußüberlegungen

Die Minjunggemeinden haben sich in den letzten Jahrzehnten klar auf die Seite der Armen, Entrechteten und Entfremdeten gestellt und für das Minjung gegen soziale Ungerechtigkeit und gegen die Mißstände in den traditionellen Kirchen gekämpft. Aufgrund ihres sozialrevolutionären und institutionenkritischen Charakters wurden die Minjunggemeinden vor allem in ihrer Anfangsphase von der Regierung als „kommunistische Organisationen“ verleumdet und von den traditionellen Kirchen als „ketzerische Gruppen“, die die Kirchen bedrohen, verurteilt. Diese negativen Auffassungen über die Minjunggemeinden haben sich aber seit Anfang der 90er Jahren in der koreanischen Gesellschaft sichtbar verändert. So wurde zunehmend anerkannt, daß die Minjunggemeinden mit ihren Bemühungen um Sozial- und Kirchenreformen vielen Bereichen der Gesellschaft Impulse gegeben haben.⁸⁵⁶ Als einen wichtigen Indikator für den Wandel in der öffentlichen Bewertung kann man auch den „Sinneswandel“ verschiedener konservativer Theologen betrachten, die früher die Minjunggemeinden heftig kritisiert haben, aber mittlerweile zu der Ansicht gelangt sind, daß sie für die Demokratisierung Koreas eine tragende Rolle gespielt haben.⁸⁵⁷ Dieser Sinneswandel weist darauf hin, daß der extreme Zwiespalt zwischen konservativen und reformorientierten Kräften innerhalb der koreanischen Gesellschaft durch den Demokratisierungsprozeß einen Ausgleich erfahren hat. Diese Entwicklung hat aber auch eine Kehrseite: Zwar wird sie im Kontext der Minjunggemeindebewegung einerseits als Erfolg der eigenen politischen Aktivitäten gedeutet. Andererseits ist aber durch diesen Erfolg unsicher geworden, ob die Minjunggemeinden ihre Ziele weiter verfolgen können. Dies gilt nicht nur für die Minjunggemeinden, sondern für die gesamte Minjungbewegung, da viele sozial und politisch engagierte Organisationen inzwischen entweder ihre Tätigkeit einstellen oder deutlich reduzieren. In diesem Prozeß verlieren auch die Minjunggemeinden allmählich ihre Funktion in der Gesellschaft. Verschiedene Kritiker behaupten aus diesem Grund, daß die Minjunggemeinden überflüssig geworden seien. Die Gemeinden selbst begreifen diese Situation als eine Krise, in der ihre Identität gefährdet ist,⁸⁵⁸ die aber auch die Gelegenheit bietet, sich durch einen strukturellen Wandel ein neues Profil zu erarbeiten.

⁸⁵⁶ Vgl. z.B. Chi/Jetzkowitz, S. 208-212.

⁸⁵⁷ So berichtete Pfarrer Chung Chin-Kyung am 27 Juli 1993 in einem Gespräch.

⁸⁵⁸ Vgl. Rim Tae-Soo, S. 6.

Das Anliegen dieser Schlußüberlegungen ist es, diese aktuelle Problemlage der Minjunggemeinden kritisch zu reflektieren. Dazu werde ich zunächst auf Probleme in den Minjunggemeinden eingehen, die durch den jüngsten gesellschaftlichen Wandel entstanden sind (VII.1.). Dann werden die Reaktionen erörtert, mit denen sich die Minjunggemeinden auf die veränderte Situation eingestellt haben (VII.2.). Schließlich gehe ich auf Zukunftsperspektiven der Minjunggemeinden ein (VII.3.).

VII.1. Der jünste gesellschaftliche Wandel und daraus entstandene Problemlagen der Minjunggemeinden

Seit 1993 veränderte sich die koreanische Gesellschaft in raschem Tempo. Dieser Wandlungsprozeß ist vor allem gekennzeichnet 1) durch die fast vollständige Demokratisierung, die seit 1993 durch die Entstehung der zivilen Regierung von Kim Young-Sam ermöglicht wurde, 2) durch das gestiegene Einkommen der Bevölkerung und 3) durch die Säkularisierung der Gesellschaft. Insgesamt zeigt die koreanische Gesellschaft zunehmend Tendenzen zu Pluralismus und Individualismus.

Die Verwirklichung der Demokratisierung war die Zentripetalkraft, die Veränderungen in vielen Bereichen der koreanischen Gesellschaft vorangetrieben hat. Der Abbau der autoritären Politik, uneingeschränkte Meinungsfreiheit, Verbesserung der Menschenrechte und der Arbeitsbedingungen im allgemeinen, die Aktivierung der Arbeitergewerkschaft u.a. sind wichtige Aspekte dieses Wandlungsprozesses. Aus der Sicht der Minjunggemeinden ist dabei von besonderer Bedeutung, daß sich die Gewerkschaften, die früher von Seiten der Unternehmer und der Regierung unterdrückt und verboten wurden, heute legal organisieren und die Interessen von Minjung offiziell vertreten können.

Ein weiterer wichtiger Faktor für die gesellschaftlichen Veränderung ist die ökonomische Entwicklung. Mit dem kontinuierlichen Wirtschaftswachstum ist das Einkommen des Volkes in jüngster Zeit ebenso angestiegen. Die Mittelschicht ist dadurch beträchtlich angewachsen, während die Zahl der Armen umgekehrt proportional abgenommen hat. Die meisten städtischen Slums sind inzwischen fast verschwunden. Die Verbesserung der Lebensqualität ist vor allem auch in den unteren Einkommensgruppen – etwa bei Fabrikarbeitern, Tagelöhnern, kleinen Händlern und Putzfrauen – deutlich zu erkennen. So sind bspw. die Löhne der Fabrikarbeiter vielfach gestiegen und die Wochenarbeitszeit wurde von durchschnittlich 56 auf 49 Stunden verkürzt. Die Arbeiter haben also deutlich mehr Freizeit und insbesondere diejenigen, die bei den großen Unternehmen arbeiten, können sich heute anständige Wohnungen, kleine Autos und sogar einen Urlaub im Ausland leisten. Nur die, welche ohne besondere Qualifikation in kleinen Fabriken arbeiten, bleiben von diesem „Luxus“ ausgeschlossen, aber auch sie leben nicht mehr unterhalb des Existenzminimums.

Im Zuge des wirtschaftlichen und politischen Aufschwungs haben sich schließlich auch expressiv-individualistische Orientierungsangebote in der koreanischen Gesellschaft verbreitet, die in zunehmendem Maße in Konkurrenz zu altbewährten Orientierungsangeboten der koreanischen Religionen treten. Die Säkularisierungstendenzen in der Gesellschaft machen sich in den Kirchen dadurch bemerkbar, daß unter den Gemeindemitgliedern die Zahl derer stetig steigt, die Feierabend und Privatleben genießen möchten und nicht mehr – wie früher – ihre gesamte Freizeit in kirchliches Engagement investieren wollen. Unter anderem aus diesem Grund ist das Kirchenwachstum in jüngster Zeit zum Stillstand gekommen.

Diese gesellschaftlichen Veränderungen, die im Kontext von Modernisierungsbestrebungen zu beurteilen ist, haben sich massiv sowohl auf die Minjungmission als auch auf die pastorale Arbeit in den Gemeinden ausgewirkt. Auf diese Weise bereiten sie den Minjunggemeinden große Schwierigkeiten. Diese Schwierigkeiten können aus zwei Perspektiven betrachtet werden, nämlich innergemeindlich und außergemeindlich.

Außerhalb der Gemeinden zu arbeiten, ist für die Minjunggemeinden deutlich schwieriger geworden als zuvor. Eine zu Wohlstand gelangte Gesellschaft empfindet die Begegnung mit dem Wort „Minjung“ eher störend und lästig als instruktiv. Sogar Menschen, die zum Minjung gehören, möchten angesichts ihrer verbesserten Lebenssituation nicht mehr als „Minjung“ bezeichnet werden. Hinzu kommt, daß Gewerkschaften und andere soziale Organisationen, die früher von den Minjunggemeinden geleitet wurden bzw. mit ihnen zusammenarbeiteten, heute aufgrund der Professionalität, die sie mittlerweile erreicht haben, ihre Ziele effektiver ohne Gemeindereinbindung verfolgen können. Den Minjunggemeinden fällt es einerseits schwer, diesen Wandel zu akzeptieren, andererseits müssen sie ihm in ihrer Missionstätigkeit Rechnung tragen und neue Handlungsfelder erschließen.

In dieser Umbruchsituation vertreten einige Theologen gelegentlich die Meinung, daß Korea keine Minjungtheologie und keine Minjunggemeinden mehr braucht, weil es überhaupt keine Armut und folglich auch kein Minjung mehr gibt.⁸⁵⁹ Meines Erachtens beruht diese Ansicht auf einer oberflächlichen Betrachtung. Es ist zwar richtig, daß die Armut aufgrund der deutlichen Verbreiterung des Mittelstandes fast unsichtbar geworden ist. Doch gibt es

⁸⁵⁹ Lee-Linke schätzt die gegenwärtige koreanische Situation so ein, daß die Mehrheit der Koreaner nicht zum Minjung gehört. Einer Minjung-Theologie bedürfe es nicht mehr, so Lee-Linke, weil sich die wirtschaftliche Lage des Volkes durch den Aufschwung der Wirtschaft, der immer mehr Menschen eine Existenzgrundlage verschafft, verbessert habe, und weil die Menschenrechte immer mehr auch in Korea durchgesetzt wurden. Vgl. Lee-Linke 1991, S. 210. Diese Sichtweise ist unverständlich. Sicherlich spielt die politische und wirtschaftliche Verbesserung in der Minjung-Theologie und in den Minjunggemeinden eine große Rolle, aber Lee-Linke übersieht, daß in der Minjung-Theologie und in den Minjunggemeinden mit dem Begriff „Han“ auch die kulturelle und seelische Entfremdung als ein wichtiges Thema behandelt wird. So ist in diesem Zusammenhang auch darauf hinzuweisen, daß es sowohl eine Erste Welt in der Dritten Welt, aber auch eine Dritte Welt in der Ersten Welt gibt. Vgl. Lange, aus der Einführung in: P. Freire, Pädagogik der Unterdrückten, S. 9

auch im modernisierten Korea noch Menschen, die als Minjung bezeichnet werden können.⁸⁶⁰ Sie sind diejenigen, die arbeiten möchten, es aber aufgrund ihrer psychischen und physischen Behinderung oder anderer Probleme nicht können und damit vom zunehmenden Wohlstand ausgeschlossen sind. Beispiele dafür sind Waisenkinder, ältere Menschen, die ohne Aufgabe und ohne familiäre Unterstützung in den Städten hin und her wandern, und Arbeitsimigranten, die meistens aus ärmeren asiatischen Ländern kommen, um Geld zu verdienen.⁸⁶¹ Alle drei Gruppen sind allerdings insofern von der früheren Klientel der Minjunggemeinden unterschieden, als sie sich lediglich einen bescheidenen Lebensunterhalt und eine menschenwürdige Behandlung erhoffen und im allgemeinen politisch nicht aktiv, sondern eher desinteressiert sind.

Daran wird deutlich, daß es in der gewandelten gesellschaftlichen Situation für die Minjunggemeinden schwieriger geworden ist, Menschen, die individualistisch-materiell orientiert sind oder nicht als Minjung bezeichnet werden möchten, zum Zusammenleben in einer Gemeinde und zu gemeinsamem sozialen Engagement zu motivieren.

Aus innergemeindlicher Perspektive stellt das fehlende Gemeindewachstum weiterhin eines der größten Probleme der Minjunggemeinden dar. Um die Missionsprogramme durchführen und die Gemeinde erhalten zu können, führt im Kontext der koreanischen Kirche kein Weg daran vorbei, daß eine Gemeinde entweder finanzielle Selbständigkeit anstrebt oder von außen angemessene Unterstützung erhält. Problematisch ist, daß die absolute Mehrheit der Minjunggemeinden aufgrund ihrer zu geringen Mitgliederzahl weder finanziell selbständig sein können noch von außen ausreichende Unterstützung erhalten. Die geringere Mitgliederzahl der Minjunggemeinden liegt sicherlich auch daran, daß Minjunggemeinden in ihrer Anfangsphase gegenüber dem Gemeindewachstum negativ eingestellt waren. Inzwischen sind sie bereit, diese Ablehnung aufzugeben, da sie aus der Praxis gelernt und die Notwendigkeit von Gemeindewachstum erkannt haben. Sie haben sich zwar in den letzten 10 Jahren in Orientierung an dem Leitsatz „Harmonie zwischen sozialem Charakter und Kirchlichkeit“ um Gemeindewachstum und finanzielle Selbständigkeit bemüht. Da jedoch kein klares missionspolitisches Konzept entwickelt worden ist, wurden in der Tat keine positiven Ergebnisse in Richtung Gemeindewachstum erzielt.⁸⁶²

⁸⁶⁰ Die Distanz zwischen Arm und Reich ist während der letzten drei Jahre in Korea noch größer als jemals zuvor geworden. Die Reichen, 20 % der gesamten Bevölkerung, gewinnen 42 % von Sozialprodukt Koreas. Aus Joongang Daily Newspaper, 27. Mai 1997.

⁸⁶¹ Obwohl Korea allgemein als ein gastfreundliches Land bekannt ist, werden die Menschenrechte der ausländischen Gastarbeiter in der Tat häufig mißachtet.

⁸⁶² Das steht in scharfem Kontrast zur Minjung-Theologie. Das Korean Theological Study Institute (KTSI) und das Minjung Theological Institute (MTSI), die der Minjungtheologie unmittelbar verpflichtet sind, entwickelten sich bis heute zu den bedeutendsten und größten theologischen Institute in Korea.

Der Druck, finanzielle Selbständigkeit zu erlangen, hat sich für die Minjunggemeinden in jüngster Zeit aus zwei Gründen verschärft: Zum einen werden die kirchlichen und sozialen Organisationen, die mit Minjunggemeinden zusammenarbeiten und gelegentlich die Minjunggemeinden finanziell unterstützen, zunehmend abgebaut, so daß die finanzielle Unterstützung von außen immer stärker abnimmt. Zum anderen wird die Rekrutierung der Gemeindemitglieder zunehmend schwieriger. Tatsächlich gibt es gegenwärtig mehr Menschen, die Minjunggemeinden verlassen, als solche, die neu hinzukommen.

Unter dieser Situation leidet sowohl die Minjungmission wie auch die pastorale Arbeit. Viele Minjungpfarrer resignieren inzwischen. Einige haben sogar aufgrund der enormen psychischen und finanziellen Belastung ihre Minjunggemeinden verlassen.⁸⁶³ Auch werden mehr Minjunggemeinden aufgelöst als neu gegründet. Nach einer Untersuchung des MTSI (Vgl. Tabelle 9 in Kap. V.I.) hat die Zahl der Minjunggemeinden bis 1992 deutlich zugenommen, aber zwischen 1992 und 1994 ging sie von 114 auf 99 spürbar zurück.⁸⁶⁴ Die Hauptursache liegt darin, daß es schwieriger geworden ist, Pfarrer und Mitarbeiter zu finden, die mit einem hohen Einsatz an Engagement arbeiten möchten.

Außerdem ist die Spannung zwischen den Minjunggemeinden und der Minjung-Theologie im Zusammenhang mit der Ekklesiologie noch ein ungelöstes Problem. Da die Minjung-Theologie bislang noch keine Ekklesiologie und keine konkreten Programme präsentiert hat, welche der Gemeindepraxis dienlich sind, wird sie in zunehmendem Maße von den Pfarrern und Pfarrerninnen der Minjunggemeinden kritisiert. Geht man davon aus, daß die Theologie eine „Funktion der christlichen Kirche (ist)“⁸⁶⁵, scheint diese Kritik durchaus berechtigt. Allerdings vertreten die Minjungtheologen in diesem Zusammenhang eine andere Meinung. Sie betrachten die Minjunggemeinden nicht als *den*, sondern nur als *einen* Praxisort der Minjung-Theologie. Sie interessiert sich gemäß dem Konzept der „Hyunjang-Kirche“ von Anfang an nicht für die kirchlichen Formen, die in eine feste Denominationszugehörigkeit und in konkrete kirchliche Kontexte eingebunden sind, sondern für eine Kirche, die unabhängig von kirchlichen Institutionen im „Hyunjang“ die Minjungmission praktiziert und damit die „reine Gemeinschaft Jesu“ darstellt. Diese Spannung zwischen Minjungtheologen und Minjungpfarrern entsteht im Grunde nicht allein aus den genannten unterschiedlichen theologischen Positionen, sondern daraus, daß die Minjungtheologie die

⁸⁶³ Vgl. Noh Chang-Shik 1998, S. 10.

⁸⁶⁴ Es handelt sich bei dieser Zahl um die registrierten Minjunggemeinden. Nach der Untersuchung des Minjung Theological Study Institute von 1994 haben ca. 10 von 99 registrierten Gemeinden zur dieser Zeit bereits ihre Tätigkeit als Minjunggemeinde beendet. Es waren also ca. 89 Minjunggemeinden, die tatsächlich tätig waren. Vgl. Minjung Theological Study Institute (MTSI), Eine statistische Untersuchung der gegenwärtigen Lage und des Bewußtseins der Minjunggemeinden, S. 169.

⁸⁶⁵ Tillich, S. 9.

Hoffnungen der Minjungpfarrer auf Unterstützung der Gemeindepraxis enttäuscht haben.⁸⁶⁶ Diese Enttäuschung ist eine deutliche Barriere, die eine enge Zusammenarbeit zwischen Minjungtheologen und Minjunggemeinden verhindert.

VII.2. Die neuen Profile der Minjunggemeinden als Reaktion auf ihre Problemlagen

Wer die heutigen Minjunggemeinden beobachtet, gewinnt den Eindruck, daß sie die oben dargestellten Probleme sehr ernst nehmen und sich in vielfacher Hinsicht bemühen, diese zu lösen. Ihre Bemühungen konzentrieren sich auf drei Punkte: 1) Die intensivierte Zusammenarbeit mit Minjungtheologen; 2) die Zusammenarbeit mit den bestehenden traditionellen Kirchen und sogar gelegentlich mit der Regierung (etwas, das man sich in der Anfangsphase gar nicht vorstellen konnte); 3) die Entwicklung von Programmen für die konkrete Gemeindepraxis, etwa für Pastoralarbeit und Gemeindepädagogik.

Unter den Maßnahmen, welche die Minjunggemeinden als Reaktion auf ihrer Problemlagen entwickelt haben, lassen sich in zwei konzeptuellen Grundmustern konzentrieren: Zum einen haben sie für sich das Profil der diakonischen Gemeinde entwickelt, zum anderen das der Ortsgemeinde. Diese beiden Grundmuster scheinen mir vor allem deshalb von Bedeutung zu sein, weil sie im koreanischen Protestantismus ansonsten nur schwach bis gar nicht ausgebildet sind.

1) Das Profil der diakonischen Gemeinde:

Das Profil einer diakonischen Gemeinde ist auf die Verwirklichung des Gebots der Nächstenliebe ausgerichtet, indem die „Liebestätigkeit“⁸⁶⁷ des Christen sich Menschen in Not zuwendet. Da das Evangelium als zentrale Botschaft des Christentums zu diesem Dienst aufruft, gehören Diakonie und Verkündigung untrennbar zusammen und stellen die wichtigsten Aufgaben der Kirche dar. Die Diakonie ist dabei im kirchlichen Rahmen auf die soziale Dimension der gemeindlichen Leitungsverantwortung bezogen.

Der koreanische Protestantismus hat sich den diakonischen Aufgaben in seiner Anfangsphase gewidmet und sich in vielfältiger Weise um die Verwirklichung des Gebots der Nächstenliebe bemüht. Im Laufe der Zeit hat er aber allmählich seine soziale Dimension verloren, vor allem dadurch, daß die Kirchen eine extrem am Wachstum orientierte Missionspolitik betrieben.

⁸⁶⁶ Die Enttäuschung der Minjungpfarrer von den Minjungtheologen ist außerdem darin begründet, daß viele Minjungpfarrer in und mit dem Minjung, also in großer Armut leben, während die Minjungtheologen meistens als Professor zu einer angesehenen Sozialschicht gehören und materiell wohlhabend sind.

⁸⁶⁷ Vgl. grundlegend Uhlhorn 1895.

Die Vernachlässigung der dienenden Funktionen und der sozialen Fürsorge steht nicht nur in einem Widerspruch zum ganzen Evangelium, sondern auch zur gesellschaftlichen Wirklichkeit, da trotz wirtschaftlichen und sozialen Aufschwungs in Korea kein ausreichendes soziales Sicherungssystem besteht; es gibt weder Sozialhilfe noch Rente und auch kein Kindergeld. Zwar werden Schutzrechte für ältere Menschen und für Kinder garantiert und auch Sozialdienste von der Regierung bereitgestellt, aber deren Leistungen sind qualitativ völlig unzureichend. Dienststellen, die von privaten Organisationen verwaltet werden, können allenfalls die soziale Grundversorgung der armen Bevölkerungsteile sicherstellen.⁸⁶⁸ Aber auch dabei gibt es Probleme. Als die Finanzkrise in Ostasien Ende 1997 auch Korea traf, folgte unmittelbar ein Anstieg der Arbeits- und Obdachlosenzahlen. Damit machte diese nationale Krise aber auch auf die Notwendigkeit aufmerksam, die diakonischen Dienste neu zu erwecken. Die Forderung nach einer effektiven Sozialarbeit wird in der koreanischen Gesellschaft in jüngster Zeit immer lauter, so daß sich auch die protestantischen Kirchen wieder zunehmend in diakonischen Diensten engagieren. Für die Minjunggemeinden, die bislang diese Beschäftigungsfelder fast allein bearbeitet haben, ist diese Situation zu einer neuen Herausforderung geworden. Sie verstärken ihre diakonische Praxis und intensivieren ihre Bemühungen um die theologische Reflexion der diakonischen Dienste. Zur effektiven Bewältigung von Aufgaben im diakonischen Dienst sind allerdings Arbeitskräfte, finanzielle Mittel und innovative Programme erforderlich. Das kann entweder auf denominationeller Ebene oder von großen Kirchengemeinden gewährleistet werden. Aus diesem Grund sehen sich Minjunggemeinden gezwungen, auf ökumenischer Ebene mit großen Kirchengemeinden zusammenzuarbeiten. So haben sie die Gelegenheit, ihre bisher gewonnenen Erfahrungen im sozialdienstlichen Bereich sowie ihre innovativen Ideen zur Entwicklung der diakonischen Arbeit einzubringen.

2) Das Profil der Ortsgemeinde:

Die zweite auffallende Reaktion der Minjunggemeinden auf ihre Probleme ist, daß sie sich zunehmend als Ortsgemeinden profilieren. Zwar gelten in Korea formal alle städtischen Kirchengemeinden als Ortsgemeinden, es gibt aber fast keine Kirchengemeinde, die strenggenommen diese Bezeichnung verdient. Denn die Mehrheit der sich versammelnden Gemeindeglieder stammt aus verschiedenen Wohngebieten. Es besteht keine direkte Verbindung zwischen Kirche und Ortsbewohnern, daher interessieren sich die Kirchen, abgesehen von wenigen Ausnahmen, wenig oder kaum für die Probleme ihres räumlichen Umfeldes. Um diesem Mangel abzuhelpen, zielen Minjunggemeinden darauf ab, sich als Ortsgemeinden zu etablieren. Diese Tendenz nimmt stetig zu. Berücksichtigt man, daß sie

⁸⁶⁸ Die privatrechtlichen Sozialdiensten werden regelmäßig vom Staat kontrolliert, daher gibt es keinen großen Unterschied zwischen staatlichen und privaten Sozialdiensten. Die Tätigkeitsbereiche beider sind meistens sehr beschränkt, so z.B. auf Altersheime und Waisenhäuser.

von ihrer Entstehungsphase an als *Hyunjang*-(Orts)-Gemeinden in sozialen Brennpunkten des Minjung gegründet wurden und sich dort konkret mit den Problemen des Minjung auseinandersetzten, dann ist diese neue Entwicklung keinesfalls als Auflösung ihres ursprünglichen Charakters zu bewerten, sondern als seine Fortsetzung.⁸⁶⁹

Daß sich eine Ortsgemeinde etablieren kann, setzt im allgemeinen voraus, daß sie nicht nur das Evangelium verkünden, sondern auch Programme entwickeln muß, die vor allem den ortsspezifischen Interessen der Bewohner entsprechen. Einige Minjunggemeinden, vor allem PCK-Minjunggemeinden, haben diese Voraussetzungen bereits geschaffen und konnten sich mit einer vergleichsweise guten Infrastruktur als Ortsgemeinden etablieren. Möglich wurde dies, weil die PCK auf der Denominations-, Synoden- und Kirchenleitungsebene zahlreiche Programme für Kirchenevangelisation und Wachstum entwickelt und damit ihre Minjunggemeinden unterstützt hat. Dazu gehören z.B. Ausbildungsprogramme für Pfarrer und Laien zur Gründung neuer Gemeinden und Kurse für die Kirchenmission in theologischen Seminaren der PCK.⁸⁷⁰

Allerdings ist diese Profilbildung der Minjunggemeinden nicht unproblematisch, da sie damit in Konkurrenz geraten zu den jüngsten Bestrebungen traditioneller Kirchen, ebenfalls ortsgemeindliche Strukturen auszubilden. In dieser Konkurrenzsituation tendieren die Minjunggemeinden verstärkt dazu, die „Kirchlichkeit der Kirche“⁸⁷¹ auch für sich zu entdecken und sich in Missionsstrategien und Strukturen den traditionellen Kirchen anzugleichen. Die Folge derartiger Anpassungsprozesse ist, daß weniger die Interessen des Minjung berücksichtigt werden und der Gewinn von Gemeindemitgliedern, die auch Ortsbewohner umfassen sollen, im klassischen Sinne deutlich in den Mittelpunkt gerät. All dies führt schließlich dazu, daß eine Abgrenzung zwischen einer Minjung- und Nicht-Minjungsgemeinde immer schwieriger wird. Besonders die PCK-Minjunggemeinden sind davon betroffen. So äußerte Prof. Werner Ustorf vom Selly Oak College in Großbritannien bei einem Besuch bei der PCK die Ansicht, daß Minjunggemeinden in Korea bereits definitiv verschwunden sind.⁸⁷² Auf der strukturellen Ebene führte die Annäherung an traditionelle Kirchen auch dazu, daß einzelne Minjunggemeinden allmählich gemeindezentristisch ausgerichtet, und ihre Tätigkeit von den individuellen Fähigkeiten und Leistungen der Pfarrer in der Gemeindeleitung und der Umsetzung der Missionsprogramme abhängig werden. Aus diesem Grund sind die ökumenischen Aktivitäten der *Hanminyon*, vor allem der Zusammenhalt der verschiedenen Minjunggemeinden, schwächer geworden.

⁸⁶⁹ Vgl. Rhinow, S. 6.

⁸⁷⁰ Vgl. Noh Chang-Shik 1998, S. 11.

⁸⁷¹ Dies ist eine ungenaue Übersetzung des koreanischen Wortes „Kyowhoesung“, das besser mit dem Ausdruck „kirchliche Identität“ wiedergegeben werden kann.

⁸⁷² Vgl. Rhinow, S. 5.

Im Kreise der PROK-Minjunggemeinden werden diese jüngeren Entwicklungen verschieden beurteilt. Zwei Argumentationsstränge haben sich dabei herausgebildet. Aus der einen Perspektive steht man dieser Entwicklung sehr kritisch gegenüber, weil die Entwicklung der Minjunggemeinden droht, zu einem Verlust ihrer ursprünglichen Identität zu werden; die oben skizzierten Veränderungsprozesse werden demgemäß abgelehnt. Dieser Standpunkt wird zahlenmäßig von einer Minderheit der PROK-Minjunggemeinden vertreten. Aus der anderen Perspektive werden die Entwicklungstendenzen positiv beurteilt, da sie für die um ihr Überleben ringenden Minjunggemeinden die Sicherung ihrer Existenz bedeuten kann. Die neuen Tendenzen der Profilbildung werden demgemäß nicht nur theoretisch erörtert, sondern auch praktisch umgesetzt, auch wenn dabei die mangelnde Unterstützung durch die Denomination beklagt wird und man sogar manchmal neidisch auf die Entwicklung der PCK-Minjunggemeinden blickt.⁸⁷³

Da die Minjungpfarrer erkennen, daß ihr bisheriges enges Minjungverständnis für ihre diakonische Arbeit und Ortsmission ein großes Hindernis ist, fordern sie heute, daß Minjung neu definiert werden müsse. Das Minjung soll in einem breiteren Sinne verstanden werden und auch Teile der bürgerlichen Mittelschicht umfassen. Ein Pfarrer namens Noh Chang-Shik, der in der PROK „Shin-Myung-Gemeinde“ tätig ist, argumentiert in diesem Zusammenhang so:

„...Gegenwärtig ist die Definition von Minjung beschränkt auf Kirchen in Industriegebieten und armen städtischen Gegenden. Die gängige Missionspolicy für Minjung-Kirchen ist strukturell unfähig, mit Missionsverkündigung auf nationaler Ebene umzugehen. Ohne fundamentale Veränderung in der Policy wird es schwierig sein, das Wachstum lokaler Minjung-Kirchen zu fördern. Minjung-Kirchen sind ein Werkzeug, um dem Minjung das Evangelium zu bringen, aber in und aus sich selbst sind Minjung-Kirchen nicht das Ziel. Wenn die Nutzung dieses Werkzeugs zur Minjung-Mission nicht effektiv ist, dann ist es notwendig, ein anderes und nützliches Werkzeug zu verwenden.“⁸⁷⁴

Bei diesem Entwurf geht nicht allein um eine Definition des Begriffs „Minjung“, sondern vielmehr um seine Zusammenhänge mit der Minjungmission. Das Wort „Minjung“ – im umfassenden Sinne verstanden – impliziert, daß nicht ausschließlich das Minjung, sondern viele Menschen in einer sich zunehmend durch Säkularisierungs- und Globalisierungsein-

⁸⁷³ Allerdings kann diese Problematik der PROK-Minjunggemeinden auf zwei Ebenen, nämlich auf theologischer und konkreter gemeindepraktischer Ebene, unterschiedlich betrachtet werden. In der Gründungszeit der Minjunggemeinbewegung wurden die PROK-Minjunggemeinden ideologisch und theologisch von der eigenen Denomination voll unterstützt, obwohl dies auf konkreter gemeindepraktischer Ebene nicht der Fall war. Es muß dabei auch berücksichtigt werden, daß eine mangelhafte Kirchenwachstumspolitik nicht nur ein aktuelles Problem der PROK-Minjunggemeinde ist, sondern vielmehr eine lange bekannte Problematik der gesamten PROK.

⁸⁷⁴ Noh Chang-Shik 1998, S. 11.

flüsse wandelnden Gesellschaft eine neue Zielgruppe der Minjungmission darstellen. Des weiteren ist die Möglichkeit gegeben, daß sich andere Gemeinden anschließen und bisherige Minjungmissionen expandieren können. Dieser Entwurf löste eine heftige Diskussion über eine eventuelle Namensänderung der „PROK Minjung Churches Association“ innerhalb der PROK aus. Nach monatelanger Diskussion hat sich die Vereinigung am 28.4.1997 endgültig entschieden, ihren Namen in „Solidarity in Mission for a Community of Life“ umzuändern. Der Begriff des „Minjung“ wurde durch den Begriff „a Community of Life“ ersetzt. Um „Mißdeutungen“ zu vermeiden, äußerte sich Noh Chang-Shik, der die Namenänderung initiiert hatte, folgendermaßen: „Bei der Namenänderung handelt es sich hauptsächlich um eine technische Änderung.“⁸⁷⁵

Welche langfristigen Veränderungen sich aus diesen Maßnahmen ergeben, ist gegenwärtig noch nicht abzusehen. Es ist aber deutlich, daß durch diesen Namenswechsel und die Neudefinition von Minjung Hindernisse für die Minjungmission abgebaut werden.

VII.3. Zukunftsperspektive der Minjunggemeinden

Im gegenwärtigen Diskurs um die Minjunggemeindebewegung lassen sich zwei Kernpunkte herausstellen: 1) Die Minjunggemeinden haben als eine wichtige christliche sozial-reformische Bewegung zur Demokratisierung des Landes und zur sozialdienstlichen Leistung und zum theologischen Umdenken der koreanischen Kirchen wichtige Beiträge geleistet. 2) Der rapide gesellschaftliche Wandel und die mit ihm verbundenen Veränderungen in der Sozialstruktur stellen die Legitimität und „Existenzberechtigung“ der Gemeinden in Frage, so daß man von einer Krise der Minjunggemeindebewegung sprechen muß.

Diese beiden Kernpunkte machen auf das Dilemma aufmerksam, in dem die Minjunggemeinden derzeit stehen: dem Dilemma zwischen der Bewahrung ihres ursprünglich sozial-revolutionären Charakters einerseits und der neuen kirchlichen Identität andererseits. Dahinter steht die kritische Reflexion über ihren radikal-revolutionären Charakter in der Entstehungsphase. In der gegenwärtigen Lage haben die Minjunggemeinden die Chance, die beiden Extreme – weltabgewandte Spiritualität und rein innerweltliches soziales Engagement – zu überwinden und die Elemente einer kirchlichen und einer sozialen Bewegung miteinander zu vereinen. Das Profil der diakonischen Gemeinde, das Profil der Ortsgemeinde und der Versuch zur Veränderung des Minjungverständnisses entstanden alle im Rahmen dieser Bemühungen. Da sie noch in einem Experimentierstadium stehen, ist es schwierig, die weitere Entwicklung zu prognostizieren. Ob die Minjunggemeinden eine Zukunft haben, hängt daher zuerst davon ab, wie die geplanten (und notwendigen) Verän-

⁸⁷⁵ A.a.O., S. 13.

derungen in die Praxis umgesetzt werden. Obwohl viele Minjungpfarrer im Hinblick auf diesen Punkt sehr optimistisch sind, scheinen mir diese Wandlungsbemühungen nicht leicht realisierbar zu sein. Solange die Minjunggemeinden an ihren Denominationzugehörigkeiten festhalten und finanziell davon abhängig sind, können sie auch theologisch nicht völlig selbständig sein. Dies liegt darin begründet, daß die Minjunggemeinden, wie allgemein in der koreanischen Kirche üblich, nicht nur theologisch, sondern auch in ihren Gemeindetätigkeiten und ihrem Etat mehr oder weniger von den Unterstützenden kontrolliert werden und damit auch ihre theologische Selbständigkeit verlieren.⁸⁷⁶ Solange sie aber finanziell auf die Spenden ihrer Mitglieder angewiesen sind, können sie auf das Gemeindegewachstum nicht verzichten. Das bedeutet, daß die jüngsten Bemühungen der Minjunggemeinden sicherlich zur Selbsterhaltung beitragen können, sie aber andererseits ihren ursprünglichen institutionen- und sozialkritischen Charakter mehr oder weniger verlieren werden.

Vor diesem Hintergrund ist anzunehmen, daß die Minjunggemeinden durch ihre aktuellen Bemühungen ihre Ursprungsidee, vor allem die Minjungheit und den sozialrevolutionären Charakter, nur schwer bewahren können. Höchstwahrscheinlich werden sie mehr und mehr in die Struktur der traditionellen Kirchen integriert werden. Um die Idee der Minjunggemeindegewegung weiter zu erhalten, ist es meines Erachtens notwendig, daß die Minjunggemeinden ihre Gestalt verändern. Drei Konzepte können dazu dienen, den Minjunggemeinden eine höhere Eigenständigkeit zu sichern:

1) Gemeinsame ehrenamtliche Pastoralarbeit

Wie in Kapitel V.2.2.2. bereits herausgestellt wurde, haben viele Minjunggemeinden große finanzielle Schwierigkeiten, die damit zusammenhängen, daß ein großer Teil der gesamten Ausgaben einer Gemeinde (fast die Hälfte) das Pfarrergehalt aufgebracht wird. Nun gibt es aber keine zwingende Notwendigkeit, daß jede einzelne Minjunggemeinde von einem Pfarrer geleitet werden muß. Wenn mehrere Pfarrer in einer Minjunggemeinde ehrenamtlich zusammenarbeiten würden, wäre die Belastung durch die Gemeindegewegung für den einzel-

⁸⁷⁶ Ein koreanischer Pfarrer, der in einer kleinen Kirchengemeinde in „Chungnam-Provinz“ arbeitet, erklärt mir 1993 seine Situation folgendermaßen: „Ich bekomme von fünf großen Kirchengemeinden eine finanzielle Unterstützung, die pro Monat ca. 150 DM je Gemeinde beträgt. Ich bin einerseits dafür sehr dankbar, aber andererseits mit meiner Situation nicht zufrieden, weil ich jedes Mal jede Gemeinde besuchen muß, um das Geld zu bekommen. Ich verstehe nicht, warum sie nicht das Geld auf mein Konto überweisen, sondern es mir direkt geben wollen. Ich fühle bei jedem Besuch, wie ich bettele für die Existenz meiner Gemeinde. Auch ist es mir sehr unangenehm, daß ich ihnen regelmäßig über die Ausgabe des Geldes schriftlich berichten muß...“ Obwohl es bis heute keine offiziellen Angaben gibt, scheinen mir viele kleine Kirchengemeinden, darunter sicherlich auch einige Minjunggemeinden, unter mehr oder weniger ähnlichen Verhältnissen zu existieren. Ein Minjungpfarrer, der in der Stadt Incheon eine PCK-Minjunggemeinde leitet, bekannte sich im Gespräch mit mir dazu, daß seine Gemeinde offiziell auf denominationaler Ebene nicht als Minjunggemeinde bezeichnet wird, da er sonst Probleme von Seiten der Denomination bekommen und schließlich keine finanzielle Unterstützung mehr erhalten würde.

nen nicht so groß. Allerdings müßte dann vorausgesetzt werden, daß Minjungpfarrer andere feste Berufe haben.

2) Unabhängigkeit von den Denominationen

Durch die Zugehörigkeit zu einer Denomination unterscheiden sich in Korea „offizielle“ Kirchengemeinden von sektiererischen Gruppen. Für die Kirchengemeinde ist die Zugehörigkeit zu einer Denomination aber auch damit verbunden, daß sie sich an deren Ordnungen und der sog. „Denominations-Theologie“ orientiert und die Gemeinde nach bestimmten Regeln struktuiert. Andernfalls droht der Gemeinde eine Verurteilung als Ketzerei oder der Ausschluß aus der Denomination. In diesem Kontext sind theologische Probleme für Minjunggemeinden vorprogrammiert: Einerseits müssen sie die theologische Orientierung ihrer jeweiligen Denomination öffentlich repräsentieren, andererseits wollen sie aber ihrem Charakter als Minjunggemeinden gerecht werden und die überdenominationelle Idee der Minjung-Theologie praktizieren. Diese Spannung wird sich erst dann auflösen, wenn die Minjunggemeinden als freie Gemeinden nicht mehr bestimmten Denominationen angehören.

3) Die Entwicklung der Gemeinde zur Lebensgemeinschaft

Die Minjunggemeinden haben sich seit ihrer Gründung auf die Einheit von Glaubens- und Lebensgemeinschaft ausgerichtet, aber sie konnten dieses Konzept nicht vollständig praktizieren. Vor allem die Vorstellung einer Lebensgemeinschaft im Sinne einer Gemeinschaft, in der alle zusammen leben, arbeiten und gleich verdienen sollten, ließ sich nicht realisieren. Obwohl dieses Programm der Idee der Moderne zu widersprechen scheint, haben einige Kirchengemeinden in Korea mit dem Modell einer „radikalen Lebensgemeinschaft“ große Erfolge erzielt. Zu nennen sind bspw. das „Blumendorf“, das 1976 von dem jungen katholischen Priester Oh Ong-Jin mit 18 kranken Obdachlosen in der Provinz Chungbuk gegründet wurde und in dem heute 3000 Mitglieder leben,⁸⁷⁷ oder das „Durae-Dorf“, das der protestantische Pfarrer Kim Jin-Hong in den 70er Jahren mit einigen Armenviertelbewohnern im Zentrum Seouls an der Küste der Provinz Chungnam gegründet hat. Hier wie dort wird eine Lebensgemeinschaft in grundlegender Weise praktiziert. Das „Durae-Dorf“ ist mittlerweile nicht nur finanziell selbständig geworden, sondern hat sogar einen eigenen Stipendien-Fond in Seoul.

⁸⁷⁷ Ein entscheidender Anlaß der Gründung des „Blumendorf“ war, daß der junge katholische Priester Oh Ong-Jin zufällig das Leben von einem alten Bettler namens Choi Gyu-Dong (? – 1990) kennenlernte. Choi Gyu-Dong war 40 Jahre lang krank und obdachlos und konnte nur durch Betteln überleben. Der Priester Oh wurde inspiriert, als er sah, daß der alte und kranke Bettler 40 Jahre lang sein durch Betteln erworbenes Essen mit anderen Obdachlosen geteilt hat, die aufgrund noch schwerer Krankheit nicht betteln konnten. Mit großem Respekt konnte Oh erkennen, daß es doch eine große Gnade Gottes ist, wenn man noch Kraft hat, zu betteln. Aus Zeitschrift „Blumendorf-Nachricht“, No. 80, Aug. 1996, S. 1-5.

Solche oder ähnliche Modelle und Wege zu finden, wird für die Minjunggemeinden sicherlich nicht leicht sein, da sie mit grundlegenden Wandlungsprozessen verbunden sind und ein hohes Motivationspotential in den Gemeinden notwendig ist. Wenn man aber zurückblickt, wie Minjunggemeinden trotz der Unterdrückung durch die Regierung, der vielen Vorurteile der traditionellen Kirchen und trotz ihrer großen finanziellen Schwierigkeiten mit unerschöpflichem Mut jahrzehntelang für das Minjung und mit Glaube, Liebe und Hoffnung in der Welt um die Verwirklichung des Gottesreiches gekämpft haben, ist es durchaus vorstellbar, daß die Gemeinden in einer absehbaren Zeit Lösungswege aus dieser Krise finden können.

Verzeichnisse

Tabellenverzeichnis

<i>Tabelle 1: Die Zuwachsquote der Kirchengemeinden zwischen 1960 und 1993.....</i>	<i>24</i>
<i>Tabelle 2: Die Zuwachsquote der Gemeindemitgliedern zwischen 1960 und 1994.....</i>	<i>24</i>
<i>Tabelle 3: Der Zuwachs an Gemeindemitglieder in verschiedenen protestantischen Kirchen Südkoreas zwischen 1970 und 1979</i>	<i>29</i>
<i>Tabelle 4: Überblick über die Ergebnisse der Pansori-Forschung von Lim Chin-Taek.....</i>	<i>67</i>
<i>Tabelle 5: „In welchem Ausmaß hat die Minjung-Theologie die Gründung Ihrer Minjunggemeinde beeinflusst?“ (N=68)</i>	<i>121</i>
<i>Tabelle 6: „In welchem Ausmaß hat die Minjung-Theologie die Pastoralarbeit in Ihrer Minjunggemeinde beeinflusst?“ (N=68)</i>	<i>121</i>
<i>Tabelle 7: „Wünschen Sie sich Weiterbildung durch die Minjung-Theologie?“ (N=68)</i>	<i>121</i>
<i>Tabelle 8: Regionale Verbreitung von Minjunggemeinden in den Jahren 1988 (N=63), 1992 (N=114) und 1994 (N=99)</i>	<i>136</i>
<i>Tabelle 9: Die Zahl der Minjunggemeinden nach ihrer denominationellen Zugehörigkeit in den Jahren 1988 (N=63), 1992 (N=114) und 1994 (N=99)</i>	<i>137</i>
<i>Tabelle 10: Ergebnisse einer 1994 durchgeführten Befragung von 67 Minjunggemeinden durch das MTSI – Alter der Minjunggemeinden im Verhältnis zur Anzahl der Gemeindemitglieder, die regelmäßig Gemeinden besuchen (Angaben in absoluten Zahlen, Prozentzahlen in runden Klammern)</i>	<i>143</i>
<i>Tabelle 11: Das durchschnittliche Monatsgehalt von Minjungpfarrer im Jahre 1994 (N=68)</i>	<i>176</i>
<i>Tabelle 12: Nebenverdienst der Minjungpfarrer/-innen im Jahr 1994 (N=68).....</i>	<i>177</i>
<i>Tabelle 13: Berufstätigkeit der Ehefrauen von Minjungpfarrer in 1994 (N=68).....</i>	<i>177</i>
<i>Tabelle 14: Das Verständnis der Gemeindemitglieder von der Gemeindeleitung (Umfrage von 1988; N=244).....</i>	<i>183</i>

<i>Tabelle 15: Die Zufriedenheit der Gemeindemitglieder mit der Gemeindeverwaltung (Umfrage 1994; N=592).....</i>	<i>184</i>
<i>Tabelle 16: Der Etat der Saerom-Gemeinde im Jahr 1995</i>	<i>186</i>
<i>Tabelle 17: Gemeindegebäude von Minjunggemeinden im Jahr 1994 (N=68).....</i>	<i>187</i>
<i>Tabelle 18: Die Zahl der Minjunggemeinden, die im Jahr 1994 für den Kirchenbau Spenden sammelten</i>	<i>188</i>
<i>Tabelle 19: Die notwendigen Jahreseinkünfte von Minjunggemeinden für ihre finanzielle Selbständigkeit im Jahr 1994</i>	<i>189</i>
<i>Tabelle 21: Hauptquellen der finanziellen Unterstützung für Minjunggemeinden im Jahr 1994 (N=68).....</i>	<i>191</i>
<i>Tabelle 22: Der Wandel von Predigtinhalten bei Minjungpfarrern im Jahr 1994 (N=68).....</i>	<i>194</i>
<i>Tabelle 23: Teilnahmequote der Minjunggemeindemitglieder an der Bibelarbeit im Jahr 1988.....</i>	<i>201</i>
<i>Tabelle 24: Haupttätigkeiten der Minjunggemeinden in der Ortsmission im Jahr 1994 (N=68) (Angaben in absoluten Zahlen, Prozentzahlen in runden Klammern)</i>	<i>210</i>
<i>Tabelle 25: „Auf welche Missionstätigkeiten sollen sich die Minjunggemeinden in Zukunft primär konzentrieren?“ (N=68).....</i>	<i>211</i>

Abbildungsverzeichnis

<i>Abbildung 1: Die Spaltung der Presbyterianischen Kirche</i>	<i>35</i>
<i>Abbildung 2: Die Spaltung der Methodistischen Kirche.....</i>	<i>37</i>
<i>Abbildung 3: Gemeindestruktur der „Saerom-Gemeinde“</i>	<i>181</i>
<i>Abbildung 4: Die hierarchisch-autoritäre Kirchenstruktur und die linear-absteigende Machtverteilung</i>	<i>244</i>
<i>Abbildung 5: Die „Dreieckskonzeption“ einer Kirche, die durch Gemeinschaftsgeist geprägt ist.</i>	<i>245</i>
<i>Abbildung 6: Die Analyse des hermeneutischen Prozesses von J.-S. Croatto</i>	<i>249</i>

Literaturverzeichnis

Zur Schreibweise koreanischer Namen: Wo die Schreibweise nicht anders fest gelegt ist, folgt hier wie im koreanischen auf den Familiennamen der doppelte Eigenname, wobei der zweite Eigenname mit Bindenstrich an den ersten angehängt ist, z.B. Suh Nam-Dong

Abkürzungen

Abkürzungen, soweit sie nicht erscheinen nach Siegfried Schwertner, 1) Abkürzungsverzeichnis, in: Theologische Realenzyklopädie (TRE), Berlin 1976 2) Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete (IATG²), Berlin 1995.

Deutsch bzw. Englisch

Allgemeine und Zeitschriften

CCA:	Christian Conference of Asia
ems:	Evangelisches Missionswerk in Südwestdeutschland
EMW:	Evangelische Missionswerke
IMC:	International Mission Community
Infobrief:	ems (Hg), Informationsbrief
ÖRK:	Ökumenischer Rat der Kirchen

Sammelbände

CTC-CCA:	The Commission on Theological Concerns of the Christian Conference of Asia (Ed.) 1983. <i>Minjung Theology - People as the Subjects of history</i> , Singapore.
DuK:	B. Moltmann / R. Wernig (Hg.) 1993. <i>Deutschland und Korea. Begegnung in der Teilung. Kommunikation ohne Unterwerfung</i> , Arnoldshainer Protokolle No. 2, Hannover; Köln.
LGKT2:	H.-J. Prien (Hg.) 1981. <i>Lateinamerika: Gesellschaft Kirche Theologie</i> , Bd. II, Göttingen.
MRS:	Siegfried Keil, Jens Jetzkowitz, Matthias König (Hg.) 1998. <i>Modernisierung und Religion in Südkorea</i> , München; Köln; London.
MTVS:	J. Moltmann (Hg.) 1984. <i>Minjung - Theologie des Volkes in Südkorea</i> , Neukirchen-Vluyn.
PuReuK:	Commission of the churches on international affairs WCC's, Ninan Koshy (Hg.) 1990. <i>Peace and the Reunification of Korea</i> , Information 1990/1, Geneva.

Koreanisch

Allgemein

CSSISU:	The Christian Social Study Institute in Soongsil Universität
---------	--

FKTSI:	Forschungsgruppe in Korean Theological Study Institute
FMT:	Forschungsgruppe zur Minjung-Theologie
KCIIP:	The Korean Chriatian Institute of Industrial Problems
(K)NCC:	(Korean) National Council of Churches
KCSPSI:	Korean Christian Social Problem Study Institute
KUMPCKs:	Kommitte der Urban-Minjungpfarrer PCKs
KTSI:	Korean Theological Study Institute
MGB:	Minjunggemeindebewegung
MTSI:	Minjung Theological Study Institute
NCCTSI:	NCC Theological Study Institute
PCK:	Presbyterian Church of Korea
PROK:	Presbyterian Church in the Republic of Korea
PROKVMGB:	Vereinigung der Minjunggemeindebewegung PROKs
SAPCKs:	Soziale Abteilung PCKs
TWTI:	Third World Theological Institute
UIM:	Urban Industrial Mission
VMGBK:	Vereinigung der Minjunggemeindebewegung Koreas

Zeitschriften

KWuA:	KUMPCKs (Hg.), „ <i>Malssûm kwa Iltô</i> (Das Wort und der Arbeitsort)“, Euiwang.
ThD:	KTSI (Hg.), „ <i>Shinhak Sasang</i> (Theologisches Denken)“, Quartalschrift, Seoul.
ZChD:	ChD (Hg.), „ <i>Kidogkyo Sasang</i> (Christliches Denken)“, Monatsschrift, Seoul.
ZMTSI:	MTSI (Hg.), „ <i>Minjungshinhak Yônguso</i> (Minjung Theological Study Institute)“, Seoul.

Sammelbände

EKMT:	KTSI (Hg.) 1990. <i>80 nyôndae Hanguk Minjungshinhak ûi Chônge</i> (Die Entwicklung der koreanischen Minjung-Theologie in den 80er Jahren), Seoul.
GBA:	PROKVMGB (Hg.) 1992. <i>Badak esô Ilhanûn Hananim</i> (Der Gott, der an der Basis arbeitet), Chonan.
IMM:	MTSI (Hg.) 1995. <i>Minjung ûn Messiainga?</i> (Ist Minjung der Messias?), Seoul.

- JMV: KTSI (Hg.) 1992. *Jesu, Minjung, Minjok* (Jesu, Minjung, Volk), Festschrift zum 70. Geb. Ahn Byung-Mu, Chonan.
- KKG: Lee Won-Gyu (Hg.) 1996. *Hanguk Kyohoe wa Sahoe* (Koreanische Kirche und Gesellschaft), Seoul.
- LKK: KCSPSI (Hg.) 1990. *Jintong hanûn Hanguk Kyohoe* (Die leidenden koreanischen Kirchen), Seoul.
- MuKT: NCCTSI (Hg.) 1982. *Minjung kwa Hanguk Shinhak* (Das Minjung und die koreanische Theologie), Seoul.
- MuM 1: *Je 1 whoe Minjungshinhak Symposium Charyojip – Minjungshinhak kwa Minjungkyohoe* (Protokoll des ersten Minjung-Theologie Symposiums zum Thema „Minjung-Theologie und Minjunggemeinde“), 28-29 Sep. 1992, Seoul.
- MuM 2: *Je 2 whoe Minjungshinhak Symposium Charyojip – Minjungkyohoe ûi Mokhoe wa Sônkyo* (Protokoll des zweiten Minjung-Theologie Symposiums zum Thema „Patoralarbeit und Mission der Minjunggemeinde“), 24 Jan. 1994, Daejeon.
- SBO: CSSISU (Hg.), Dosi - Jumin - Jiyôk-Undong (Stadt - Bewohner - Ortsbewegung), Seoul 1990.
- SWA: Ahn Byung-Mu 1993. *Ahn Byung-Mu Chônjip 1-6* (Sämtliche Werke von Ahn Byung-Mu Bd. 1-6), Seoul.
- TGK: ChD (Hg.) 1984. *Hanguk ûi Shinhak Sasang* (Der theologische Gedanke in Korea), Seoul.

1. Ausgewählte Literatur zum Thema Minjung-Theologie- bzw. Minjunggemeinde

1.1. Deutsch und Englisch

Ahn Byung-Mu 1982. Was ist die Minjung-Theologie, in: *JungeK*, Jg. 43, S. 290-296.

Ahn Byung-Mu 1984a. Jesus und das Minjung im Markusevangelium, in: *MTVS*, S. 110-132.

Ahn Byung-Mu 1984b. Das Subjekt der Geschichte im Markusevangelium, in: *MTVS*, S. 134-169.

Ahn Byung-Mu 1986. *Draußen vor dem Tor - Kirche und Minjung in Korea - Theologische Beiträge und Reflexionen*, Göttingen.

Ahn Byung-Mu 1987a. Das leidende Minjung. Koreanische Herausforderung an die europäische Theologie, in: *EK*, Jg. 20, S. 12-16.

Ahn Byung-Mu 1988. Gerechtigkeit und Frieden, in: *JungeK*, Jg. 49, S. 188-192.

Ahn Byung-Mu 1989. Minjungbewegung und Minjung-Theologie, in: *ZMiss*, Jg. 15, S. 18-26.

- Albrecht, Ulrich 1993. Die Vollendung der Vereinigung in Deutschland, die Entwicklung von Friedensstrukturen in Europa und das ungelöste Problem der koreanischen Teilung, in: *DuK*, S. 15-38.
- Baruth, Jörg 1998. Minjung-Theologie-Mitschrift zu einem Referat von Prof. Dr. Chai Soo-II auf der ecumenical co worker retraite vom 14. und 15. Januar 1988, in: *ems* (Hg.), *Infobrief*, 3/1998, S. 14-17.
- Baum, G. 1987. „... die wir heute mit dem Volk leben...“ Zur Minjung-Theologie in Südkorea, in: *RKZ*, Jg. 128, S. 235-238.
- Benzinger, R./ Hoyer, S. (Hg.) 1990. *Thomas Müntzer- Briefe Schriften Liturgische Texte*, Berlin.
- Benzinger, R. 1990. Thomas Müntzer und die deutsche Sprache, in: R. Benzinger/ S. Hoyer (Hg.), *Thomas Müntzer - Briefe Schriften Liturgische Texte*, S. 296-313.
- Bräuer, Siegfried/ Goertz, Hans-Jürgen 1981. Thomas Müntzer, in: M. Greschate (Hg.), *Gestaltenden KG V*, Stuttgart, S. 335-352.
- Chai Soo-II 1990. *Minjung-Theologie - Die messianische Hoffnung in Kontext Koreas*, Ammersbek Hamburg, Zugl., Diss., Uni. Heidelberg.
- Chai Soo-II 1991. Einige Ansätze zum kritischen Dialog mit der Minjung-Theologie, in: *ZMiss*, Jg. 17. H. 4, S. 197-206.
- Chi In-Gyw/ Jetzkowitz, Jens 1998. Koreanischer Protestantismus im Modernisierungsprozeß – Charisma in etablierter Kirche und Minjunggemeindebewegung, in: *MRS*, S. 197-217.
- Choo Chai-Yong 1984. Koreanisches Minjung und protestantische Geschichte, in: *MTVS*, S. 62-77.
- Chung Chai-Sik 1982. Korea: The continuing Syncretism, in: Carlo Caldarola (Hg.), *Religions and Societies: Asia and the Middle East*, Berlin; New York; Amsterdam, S. 607-628.
- Chung David 1959. *Religious Syncretism in Korean Society*, New Haven.
- Chung Ha-Eun 1984. Das koreanische Minjung und seine Bedeutung für eine ökumenische Theologie, München.
- Chung Hyun-Kyung 1991. Komm Heiliger Geist, Erneure die ganze Schöpfung - Einführung in das theologische Thema der 7. Vollversammlung des ÖRK von 7. -20. Feb. 1991 in Canberra, in: *JK*, Jg. 52. H. 3, S. 130-137.
- Chung Hyun-Kyung 1992. *Schamanin in Bauch - Christin im Kopf - Frauen Asiens im Aufbruch*, Stuttgart.
- Chung Hyun-Kyung 1993. Gegen die Gewalt der Abstraktion: auch Europa muß eine Befreiungstheologie entwickeln, in: *EK*, Jg. 26, S. 334-336.
- Daiber, Karl-Fritz 1988. Hat das Reich Gottes eine Gegenwart? - Die christlichen Kirchen im Land der Olympischen Spiele, in: *LM*, 9/88, S. 414-418.
- Daiber, Karl-Fritz 1998. Schamanistisches Erbe in der Praxis protestantischer Frauen: die Kidowon (Gebetshäuser), in: *MRS*, S. 219-236.
- Dietrich, W. 1989. Der rote Faden im AT, in: *EvTh*, S. 232-250.

- Drescher, Lutz 1990. Schmerz, der sich in Zorn verwandelt - Befreiung durch die Leidenden, in: *JK*, Jg. 51, S. 6-8 und 10-12.
- Drescher, Lutz 1992a. Minjunggemeinden in Korea - Ärgernis und Stein des Anstoßes, in: *JungeK*, Jg. 53. H. 11, S. 612-614 und 616-620.
- Drescher, Lutz 1992b. Am Anfang war das Ereignis, in: Zeitschrift „*Refomiertes Forum* 49“, S. 9-11.
- Drescher, Lutz 1994. Ethik und Ekstase. Beobachtungen über den Einfluß von Konfuzianismus und Schamanismus auf die koreanischen Kirchen, in: *ZMR*, Jg. 78, H. 4, S. 274-289.
- Drescher, Lutz 1995a. Ende des Wachstums?, Die protestantischen Kirchen Südkoreas in der Krise, in: *ZMiss*, Jg. 21, S. 105-116.
- Drescher, Lutz 1995b. (Kein) Jubeljahr in Korea, in: *JK*, Jg. 56, S. 27-31.
- Drescher, Lutz 1998. Minjung-Theologie-bleibender Stein des Anstoßes, in: *ems* (Hg.), *Infobrief*, 3/1998, S. 1-3.
- EMW (Hg.) 1989. *Geteiltes Land der Morgenstille, Dokument zur Wiedervereinigung Koreas*, Weltmission heute Nr. 7, Hamburg.
- Ebert, Klaus (Hg.) 1990. *Thomas Müntzer - Im Urteil der Geschichte von Martin Luther bis Ernst Bloch*, Wuppertal.
- Görtz, H. -J. 1988. *Das Bild Thomas Müntzers in Ost und West*, Hannover.
- Görtz, H. -J. 1989. *Thomas Müntzer - Mystiker, Apokalyptiker, Revolutionär*, München.
- Ham Sok-Hon 1984. Hoffnung in der Hoffnungslosigkeit, in: *MTVS*, S. 17-24.
- Hoffmann-Richter, Andreas 1989. *Ahn Byung-Mu als Minjungtheologe*, Gütersloh, Zugl.: Diss. Uni. Heidelberg.
- Hoyer, Siegfried 1990. Thomas Müntzers Lebensweg und seine Schriften, in: Benzinger, R./ Hoyer, S. (Hg.), *Thomas Müntzer- Briefe Schriften Liturgische Texte*, S. 277-313.
- Hwang Kum-Bong 1994. *Frauenberuf der Evangelistin in der Presbyterian Church of Korea*, Diss. Uni. Marburg.
- Hyun Young-Hak 1984. Der koreanische Maskentanz aus dem Blickwinkel eines Theologen, in: *MTVS*, S. 49-59.
- Informationsmaterial der Akademie R. H. Schullers 1998, im *Internet*.
- Kang Chong-Sook 1992. „Wenn die Hennen krähen...“ *Frauenbewegung in Korea*, Münster.
- Kim Chi-Ha 1983. *Die gelbe Erde und andere Gedichte*, Frankfurt am Main.
- Kim Eun-Soo 1995. *Missio Dei und Kirche in Korea: Eine Untersuchung der Wirkungsgeschichte „Missio Dei“ in den koreanischen Protestantischen Kirchen*, Amersbek, Zugl., Diss., Uni. Hamburg.

- Kim Hyung-Min 1995. *Solidarität und Menschenrechte. Eine theologisch-sozialethische Erörterung der Begründung und Umsetzung der Menschenrechte der dritten Dimension*, Münster;Hamburg, Zugl., Diss., Uni. Münster.
- Kim Yong-Bock 1983. Korean Christianity as a Messianic Movement of the People, in: *CTC-CCA*, S. 80-119.
- Kim Yong-Bock 1984a. Messias und Minjung, in: *MTVS*, S. 49-59.
- Kim Young-Dong 1993. Schamanismus als Herausforderung für die koreanische Kirche, in: *ZMiss*, Jg. 19, S. 72-83.
- Kraft, H. 1957. Art. Chiliasmus, in: *RGG*, Bd. I, S.1651-1653.
- Kröger, Wolfgang 1987. Ein Prophet, der bei seinem Volk etwas gilt - Pfarrer Park Hyung-Kyu: ein Repräsentant der südkoreanischen Befreiungstheologie, in: *JungeK*, Jg. 48, S. 631-635.
- Kröger, Wolfgang 1988a. Grundlinien der Minjung-Theologie - Theologie der Befreiung in koreanischem Text, *EvTh*, Jg. 48, S. 360-369.
- Kröger, Wolfgang 1988b. „Erfahrung“ - ein Streitpunkt im ökumenischen Gespräch - Reflexion auf das Programm einer Befreiungstheologie im Kontext der Ersten Welt, ausgehend von Erfahrungen in Südkorea, in: *ÖR*, Jg. 37, S. 185-199.
- Kröger, Wolfgang 1992. *Minjung-Theologie - Die Befreiung des Minjung*, München.
- Lee Sunhee 1991. *Die Minjung-Theologie Ahn Byungmus von ihren Voraussetzung her dargestellt*, Diss., Uni. Bonn.
- Lee-Linke Sung-Hee 1991. *Frauen gegen Konfuzius - Perspektiven einer asiatisch-feministischen Theologie*, Gütersloh.
- Lee Sang-Taek 1996. *Religion and Social Formation in Korea. Minjung and Millenarianism*, Berlin; New York; Mouton de Gruyter.
- Lerner, Rober E. 1988. Art. Joachim von Fiore, in: *TRE*, Bd. XVII, Berlin; NewYork, S.84-88.
- Lienemann-Perrin, Christine 1985. Kontextuelle Theologie in Südkorea: Beispiel der „Minjung-theologie“, in: *VF*, Jg. 30, S. 65-70.
- Lienemann-Perrin, Christine 1992. *Die politische Verantwortung der Kirchen in Südkorea und Südafrika, München*, Zugl., HabSchr. Uni. Heidelberg.
- Maier, J. 1987. Apokalyptik im Judentum, in: Heinz Althaus (Hg.), *Apokalyptik und Eschatologie – Sinn und Ziel der Geschichte*, Freiburg, S. 43-72.
- Moltmann, Jürgen 1975. Zeugnis aus den Gefängnissen, in: *EK*, Jg. 8, S. 288-294.
- Moltmann, Jürgen 1978. Die Befreiung der Unterdrückter, in: *EvTh*, Jg. 38, S. 527-538.
- Moltmann, Jürgen 1982. Christliche Hoffnung: Messianisch oder transzendent? Ein theologisches Gespräch mit Joachim von Fiore und Thomas von Aquin, in: *MThz*, Jg. 33, S. 241-260.

- Moon Hee-Suk Cyris 1983. An Old Testament Understanding of Minjung, in: *CTC-CCA*, S. 123-137.
- Mowinkel, S. 1958. Art. Gottesdienst, in: *RGG* Bd. II, Tübingen, S. 1751-1789.
- Noh Chang-Shik 1998. Eine systematische denominationsübergreifende Minjunh-Mission und diakonische Missions-Policy, in: *ems* (Hg.) *Infobrief*, No. 3, S. 10-14.
- Noh Jong-Sun 1993. Aussichten für eine Gemeinschaft auf der koreanischen Halbinsel, in: *DuK*, S. 45-53.
- Park Chung-Jin 1992. *Minjung und Mission - Eine Untersuchung über die Minjung-Theologie in Korea aus der Perspektive der Mission*, Ammersbek, Zugl., Diss., Uni. Hamburg 1992.
- Park Jong-Wha 1985. *Das Ringen um die Einheit der Kirche in Korea*, Diss., Uni. Tübingen.
- Park Myung-Chul 1993. *Das Gespräch der Minjung-Theologen mit der koreanischen Nationalbewegung und dem Dschutsche Sozialismus*, Ammersbeck, Zugl. Diss., Uni. Hamburg.
- Rengstorf, Karl Heinrich 1933. Art., „ἀμαρτωλός, ἀναμάρτητος“, in: *ThWNT*, Bd. I, Stuttgart, S. 320-339.
- Rhinow, Malte 1998. Eine Betrachtung der gegenwärtigen Situation der Minjung-Bewegung, in: *ems* (Hg.) *Infobrief*, No. 3, S. 4-6.
- Scharf, Kurt 1981. Gott für das gemeine Volk. Über die Bedeutung der koreanischen Theologie, in: *EK*, Jg. 14, S. 506-508.
- Scharf, Kurt 1984. Die theologische Bedeutung des demokratischen Kampfes der koreanischen Kirchen und Christen, in: *MTVS*, S. 232-244.
- Sohn Kyoo-Tae 1986. *Kirche und Nationalismus*, Diss., Uni. Heidelberg.
- Sohn Eun-Ha 1992. *New mission strategies for Urban Idustrial Ministry focused on korean women Minjung*, unveröffentl. Diss., San Francisco Theological Seminary.
- Song Du-Yul 1993. Wiedervereinigungsfragen Koreas in internationalen Umfeld und unter regionalen Aspekten, in: *DuK*, S. 59-71.
- Suh In-Suk 1984. Gebot und Gesetz als Recht der Armen (Das Bundesbuch), in: *MTVS*, S. 81-107.
- Suh Kwang-Sun David 1983. Korean Theological Development in the 1970s, in: *CTC-CCA*, S. 38-43.
- Suh Kwang-Sun David 1990a. Peace, Justice and Reunification: Cries of the korean Minjung, in: *PuReuK*, S. 41-45.
- Suh Kwang-Sun David 1994. Koreanischen Kirchen und die politische Koinoia des Glaubens, in: *EvTh*, Jg. 54, S. 310-316.
- Suh Nam-Dong 1984a. Han: Darstellung und theologischen Reflexionen, in: *MTVS*, S. 27-46.
- Suh Nam-Dong 1984b. Zwei Traditionen fließen ineinander, in: *MTVS*, S. 173-213.
- Sundermeier, Theo 1985. *Das Kreuz als Befreiung*, München.

- Tabuchi, Fumio 1985. Der katholische Dichter Kim Chi Ha als narrativer Theologe im asiatischen Kontext, in: *ZMR*, Jg. 69, S. 1-24.
- Tachau, P. 1987. Minjung-Theologie. Eine Interview mit Dr. Ahn, Byung Mu, am 6. 5. 1987 in Seoul/Südkorea, in: *ZMiss*, Jg. 14, H. 2, S. 83-93.
- Yi Sang-Taek 1996. *Religion and social formation in Korea: minjung and millenarianism*, Berlin; New York.
- Yim Hee-Mo 1996. *Unity lost-unity to be regained in Korean Presbyterianism; a history of divisions in Korean Presbyterianism and role of the means of grace*, Frankfurt am main u.a.: Lang.
- Yoon Hee-Heum 1998. Zur religiös-kulturellen Situation im Korea der Gegenwart, in: *MRS*, S. 77-86.
- Weingartner, Erich 1990. The Tozanso prozess: An ecumenical contribution to the struggle for peace and justice in North-east Asia, in: *PuReuK*, S. 12-28.
- Würthwein, Ernst 1936. Der 'amm ha'arez im Alten Testament, in: *BWANTH* 69, Stuttgart.

1.2. Koreanisch

- Ahn Byung-Mu 1987b. *Minjungshinhak Iyagie* (Gespräche über die Minjung-Theologie), Seoul 1987.
- Ahn Byung-Mu 1990a. Minjungundong kwa Minjungshinhak (Minjungbewegung und Minjung-Theologie), in: *EKMT*, S. 24-38.
- Ahn Byung-Mu 1990b. Jesu Sakôn ûi Jônsûng Motsche (Der Übertragungsstamm des Jesusereignisses), in: *EKMT*, S. 229-255.
- Ahn Byung-Mu u.a. 1990c. Toron/ Minjungshinhak ûi Sôngsô Haesôgbôp (Eine Diskussion/ die exegetische Methode der Minjung-Theologie), in: *EKMT*, S. 299-320.
- Ahn Byung-Mu 1990d. Jesu Undong kwa Mul (Jesubewegung und Material), in: *EKMT*, S. 348-365.
- Ahn Byung-Mu 1992. Minjungshinhak ûi Ôje wa Onûl (Die Vergangenheit und die Gegenwart der Minjung-Theologie), in: *MuM* 1, S. 7-21.
- Ahn Gi-Sung 1992. Sôngtschan kwa Aetchan, Gongdongsiksa (Eucharistie, Liebesessen und Agape), in: *KWuA*, No. 1, S. 13-15.
- Chai Soo-Il 1992. Bakesô bon Minjungshinhak (Die Minjung-Theologie, wie sie im Ausland gesehen wird), *JMV*, S. 587-598.
- Cho Ha-Mu / Choi Hyung-Muk 1990. Hanguk Kidogkyo Minjung Gongdongtsche ûi Sôngsô Haesôk (Bibelauslegung der koreanischen christlichen Minjunggemeinden), in: *EKMT*, S. 408-442.
- Cho Sung-Hyuk 1986. *Hanguk Kyohoe wa Minjungsônkyo ûi Inshik* (Erkenntnis der koreanischen Kirchen und der Minjungmission), Seoul 1986.
- Choi Dong-Hee 1973. Dongkyông-Daejôn Haesôl (Kommentar über Dongkyong-Daechun), in: *Hanguk ûi Myôngjo* (Göttlicher Schutz in Korea), Seoul.

- Choi Eui-Pal 1996. Vorwort „Gotong ùl nanul su isôssûmyôn...(Wenn man Leiden miteinander teilen kann...)“, in: *ZMTSI*, No. 23, S. 1-2.
- Chun Kyung-Yeun 1967. Totschakwha nya, Wônsiwha nya? (Inkutation oder Primitivierung?), in: *ZChD*, No. 3, S. 219-225.
- Chung Chang-Yeol 1984. „*Kukminûisik, Pyôngminûisik, Minjungûisik* (Volksbewußtsein, Bürgerbewußtsein, Minjungbewußtsein“, Seoul.
- Chung Jo-Nung 1990. Nodongja wa Sahoe Jôngûi I (Arbeiter und soziale Gerechtigkeit I), in: *LKK*, S. 146-158.
- Chung Sang-Si 1990. Minjungkyohoe ûi Daedu (Die Entstehung der Mingunggemeinden), in: *LKK*, S. 39-58.
- Chung Sung-Ha 1992. Minjugkyohoe ûi Yebae e daehayô (Über die Gottesdienst der Minjunggemeinden), in: *KWuA*, No.1, S. 8-10.
- FKTSI 1988, Minjungkyohoe ûi Hyônjang kwa Whaldong (Der Hyunjang und die Tätigkeit der Minjunggemeinden), in: *ThD*, Vol. 63, No. 4, S. 779-810.
- Gottwald, N. K. 1987, Übers. Kim Sang-Gi. *Hibrisôngsô* (Hebräische Bibel), Seoul.
- Gunneweg, A. H. J. 1993, Übers. Moon Hee-Suk. *Israel Yôksa* (Geschichte Israels), Seoul.
- Han Gyu-Chae 1992. Minjung Sônkyo rosô ûi Nongmin Sônkyo (Die Bauernmission als Minjungmission), in: *GBA*, S. 100-109.
- Han Wan-Sang 1984. *Minjung Sahoehak* (Die Minjung -Soziologie), Seoul.
- Ham Sok-Hon 1981. *Ham Sôk-Hôn Chônjip* (Sämtliche Werke von Ham Sok-Hon), Bd. 1-8, Seoul.
- Ham Sok-Hon 1982a. *Tûssûro bon Hanguk Yôksa* (Der Sinn der koreanischen Geschichte), Seoul.
- Ham Sok-Hon 1982b. „Ssial“ ûi Tscham Tûtt (Die wahre Bedeutung des „Ssials“), in: *MuKT*, S. 9-13.
- Ho Byung-Sup 1990. Hawôlgok-Dong Binmin-Jiyôk Undong (Armenviertelbewegung in Hawôlgok-Dong), in *SBO*, S. 117-129.
- Ho Byung-Sup 1993. *Ilpan Sarangpan* (Arbeitsfeld-Liebesfeld), Chonan.
- Huh Young-Chu 1992. Hanguk Minjungkyohoe ûi Kyohoeron (Ekklesiologie der koreanischen Minjunggemeinden), in: TWTI (Hg.), Quatralschrift „*Pyôngwha* (Freiden)“, Frühling, S. 107-140.
- Hyun Young-Hak 1990a. Minjung, Gonan ûi Jong, Hymang (Minjung, Knecht des Leidens, Hoffnung), in: *EKMT*, S. 11-23.
- Hyun Young-Hak 1990b. Minjungshinhak kwa „Han“ ûi Chongkyo (Minjung-Theologie und Religion des „Hans“) in: *EKMT*, S. 445-456.
- Kamrikyo Nyônle Bogosô 1989* (Jahresbericht der Methodistischen Kirche 1989), Seoul.
- Kang Won-Don 1990. Shinhakjôk Haesôkhak ûi saeroun Mosaek (Ein neuer Entwurf der theologischen Hermeneutik), in. *EKMT*, S. 256-295.
- KCIIP (Hg.) 1978. *Tosiwha, Sanôpwaha wa Kyohoe ûi Samyông* (Urbanisation, Industialization und Aufgabe der Kirche), Seoul.
- KCSPSI 1987. *Minjung ûi Him, Minjung ûi Kyohoe* (Die Kraft des Minjung, die Kirche des Minjung), Seoul.

- Kim Byung-Suh 1981. Hanguk Kyohoe Hyônsang e daehan Sahoehakjôk Ihae (Soziologisches Verständnis über das Phänomen der koreanischen Kirche), in: *ThD*, No. 35, S. 706ff.
- Kim Byung-Suh 1996a. Hanguksahoe Byôndong kwa Kidogkyo Backnyôn (Wandel der koreanischen Gesellschaft und 100 Jahre des Christentums), in: *KKG*, S. 325-346.
- Kim Byung-Suh 1996b. Hanguk Sahoe ûi Sanôpwaha wa Kyohoe Balchôn (Die Industrialisierung der koreanischen Gesellschaft und die Entwicklung der Kirche), in: *KKG*, S. 404-423.
- Kim Chang-Rak 1992. Sôngmantschan ûi wôlejôk Hyôngte wa Ûimi (Die ursprüngliche Form und Bedeutung der Eucharistie), in: *JMV*, S. 46-93.
- Kim Chong-Chul 1986. Minjung Munwhaundong ûi Yulli wa Siltechôn (Ethik und Praxis der Minjungkultur-bewegung), in: *ThD*, Vol. 53, No. 2, S. 229-246.
- Kim Chung-Choon 1982. Minjungshinhak ûi Gujak Sôngsôjôk Gûngô (Zu einem alttestamentlichen Paradigma der Minjung-Theologie), in: *MuKT*, S. 29-57.
- Kim Chung-Choon 1984. „Han“ ûi Shinhak (Theologie des „Han“), in: *TGK*, S. 413-426.
- Kim Kyu-Bok 1994. 21 Segi rûl hyanghan Yeminmok (Die Vereinigung der PCK Minjunggemeinde und – pfarrer vor Wende vom 20 zum 21 Jh.), in: *KWuA*, No. 5, S. 40-55.
- Kim Kyung-Jae 1984. Bokûm ûi Munwhajôk Totschakwha wa Jôngtschijôk Totschakwha (Die kulturelle und politische Inkulturation des Evangeliums), in: *TGK*, S. 304-314.
- Kim Kwang-Hun 1992. Minjungkyohoe ûi Ôje wa Naeil (Die Vergangenheit und Gegenwart der Minjungge-meinde), in: *MuM* 1, S. 22-34.
- Kim Kwang-Shik 1984. Kidogkyo ûi Totschakwha Sian (Der Inkulturationsentwurf des Christentums), in: *TGK*, S. 259-278.
- Kim Myung-Soo 1992. Hanguk Kyohoe ûi Minjungundong kwa Minjungshinhak ûi Mirae (Die Minjungbe-wegung der koreanischen Kirchen und die Zukunft der Minjung-theologie), in: *MuM* 1, S. 35-59.
- Kim Nam-Chul 1988. *Hanguk Minjungkyohoeron* (Koreanische Minjungekklesiologie), unveröffentl. M.A. am PCK Seminar, Seoul.
- Kim Sung-Jae 1982. Minjunggyojuk Bangbôpron Yôngu (Eine Untersuchung der Minjungpädagogik-Methodelehre), in: *MuKT*, S. 393-424.
- Kim Sung-Jae 1992. *Bundan Hyônsil kwa Kidogkyo Minjunggyojuk* (Die Realität der Teilung Koreas und die Christliche Minjungpädagogik), Seoul.
- Kim Sung-Jae 1993. Minjungshinhak ûi olbarûn Ihae wa Shinhakhnam (Richtiges Verständnis der Minjung-Theologie und Doing-Theologie), in: *ThD*, Vol. 81, No. 2, S. 40-55.
- Kim Yong-Bock 1984b. *Hanguk Minjung kwa Kidogkyo* (Das koreanische Minjung und das Christentum), Seoul.
- Kim Yong-Bock 1990a. Minjung Kyohoeron Siron (Ein Entwurf der Minjung-Ekklesiologie), in: *EKMT*, S. 501-520.
- Kim Yong-Bock 1990b. Minjung kwa Yôndae hanûn Kyohoe (Kirche in Solidarität mit dem Minjung), in: *ThD*, Vol. 68, No. 1, S. 183-210.

- Kim Yong-Bock 1993. Sôngsôro hayôgûm Minjung ûi Sôngsô ga dôige hara (Laßt die Bibel die Bibel des Minjung sein), in: *KWuA*, No. 3, S. 36-37.
- Kompilationskomitee der Minjung-Kirchenlieder VMGBKs (Hg.) 1990. *Minjung-Bokûmsônga* (Minjung-Gospellieder), Seoul.
- Koo Jae-Shik 1990. Minjungshinhak kwa Haebangshinhak (Minjung-Theologie und Befreiungstheologie), in: *EKMT*, S. 132-156.
- Lee Chul-Woo u.a. 1992. Kyjang Minjungkyohoe Undong ûi Hûrûm kwa Jônman (Die Strömung und Aussicht der Minjunggemeinde-Bewegung PROKs), in: *GBA*, S. 19-31.
- Lee Dae-Su 1990. Dolsaem Kyohoe 1991nyôn Mokwhoe Gewhoek (Pastoraler Plan der Dolsaem-Gemeinde für 1991), in: Zeitschrift „*Minjunggemeinde*“, No. 5, S. 11-13.
- Lee Don-Hwa 1934. *Chôndokyo Yôksa I. II.* (Die Geschichte der Chundo-Religion I. II.), Seoul.
- Lee Don-Hwa 1970. *Chôndokyo Changgônssa* (Die Gründungsgeschichte der Chundo-Religion), Seoul.
- Lee Dong-Gyw 1992. Minjungkyohoe ûi Sôngsô Yôngu e guanhayô (Über die Bibelarbeit der Minjunggemeinden), in: *KWuA*, No. 1, S. 11-12.
- Lee Dok-Young 1990. *Minjunkyohoe e guanhan Yôngu* (Eine Analyse der Minjunggemeinden), Magisterarbeit Uni. Mokwon, Daejôn.
- Lee Ki-Baik 1976. *Hanguksa Sinron* (Der neue Entwurf der koreanischen Geschichte), Seoul.
- Lee Gil-Yong 1990. *Chogi Donghak ûi Ingankwan Yôngu* (Eine Untersuchung der Anthropologie in der Anfangszeit der Donghak), unveröffentl. M.A. an der Uni Sugang, Seoul.
- Lee Hae-Hak 1992. Minjungkyohoe Sarye (Ein Beispiel der Minjunggemeinde), in: *GBA*, S. 63-73.
- Lee Wha-Sun 1989. *Minjungshinhak Bipan* (Die Kritik an der Minjung-Theologie), Seoul.
- Lee Won-Don 1994. Minjungkyohoe ûi Mokwhoe wa Sônkyo (Patoralarbeit und Mission der Minjunggemeinde), in: *MuM* 2, S. 1-32.
- Lee Won-Gyu 1992. Hanguk Kidogkyoin ûi Jôngtchi Ûisik Yôngu (Eine Untersuchung über das politische Bewußtsein von koreanischen Christen), in: *ThD*, Vol. 78. No. 3, S. 629-655.
- Lee Won-Gyu 1996a. Dosi Kyohoe wa Nongtchon Kyohoe (Stadtgemeinde und Dorfgemeinde), in: *KKG*, S. 127-155.
- Lee Won-Gyu 1996b. Dosi Sanôp Sahoe wa Kyohoe (Urbanisierte Industriegesellschaft und Kirche), in: *KKG*, S. 309-324.
- Lee Won-Gyu 1996c. Hanguk Kyohoe ûi Sinangjôk Guchojôk Tûksông (Der Merkmal der koreanischen Kirche in Hinsicht auf Glaube und ihre Struktur), in: *KKG*, S.20-38.
- Lee Won-Gyu 1996d. *Hangukkyohoe ûi Sôngjang kwa Dunwha Yoin e daehan Sahoehakjôk Gotschal* (Soziological study on the Factors for Church Growth and Decline in Korea, unveröffentlichtes Manuskript).
- Min Kyung-Bae 1983. *Hanguk Kidogkyo Kyohoesa* (Die koreanische Kirchengeschichte), Seoul.

- Min Kyung-Bae 1984. Hanguk Kidogkyo wa Jaerae Munwha ûi Mannam (Die Begegnung der koreanischen Christentum mit der traditionellen Kultur), in: *TGK*, S. 233-247.
- Moltmann, Jürgen 1984. Hanguk Minjung ûi Tujaeng sôk e innûn Hymang (Die Hoffnung im Kampf des Minjung), in: *TGK*, S. 387-403.
- MTSI 1995. Minjungkyohoe Hyônwhang mitt Ûisikchosa (Eine statistische Untersuchung der gegenwärtigen Lage und des Bewußtseins der Minjunggemeinden), in: *IMM*, S. 167-277.
- Na Young-Wha 1987. *Minjungshinhak ûi Pyôngka* (Die Einschätzung der Minjung-Theologie), Seoul.
- Noh Chang-Shik 1992. Minjungshinhak kwa Minjungkyohoe ûi Siltschôn (Die Minjung-Theologie und die Praxis der Minjunggemeinde), in: *JMV*, S. 624-657.
- Park Bong-Bae 1984. Hanguk Kidogkyo ûi Totschakwha (Die Inkulturation des koreanischen Christentums), in: *TGK*, S. 248-258.
- Park Jae-Soon 1990a. *Minjungshinhak kwa „SSIAL“ Sasang* (Minjung-Theologie und „SSIAL“-Gedanke), Seoul.
- Park Jae-Soon 1990b. Jesu ûi Babsang Gongdongtsche Undong kwa Kyohoe (Tischgemeinschaftsbewegung Jesu und Kirche), in: *EKMT*, S. 521-551.
- Park Jae-Soon 1990c. 1 Sede Minjungshinhak e daehan Bipan kwa saeroun Mosaek (Die Kritik an der Minjung-Theologie in erster Generation und dementsprechend ein neuer Versuch), in: *LKK*, S. 81-102.
- Park Hyun-Duk 1990. Hangukkyohoe Yôsông keônago itnûnga? (Sind koreanische Kirchenfrauen wach?), in: *LKK*, S. 172-181.
- PROKVMGB (Hg.) 1992. PROK Minjungundong Yônhap Whoewôn Kyowhoe Hyônwhang (Die gegenwärtige Lage der PROK-Minjunggemeinden), in: *GBA*, S. 237-315.
- Rim Jin-Chul 1990. 80 nyôndae Hanguk Kidogkyo Undong kwa Minjok Minju Undong (Koreanische Christliche Bewegung und nationale demokratische Bewegung in den 80er Jahren), in: *LKK*, S. 59-80.
- Rim Tae-Soo 1995, Môrittmal (Vorwort), in: *IMM*, S. 5-6.
- Roh Chi-Joon 1996. Hanguk Kyohoe ûi Gaekyohoejuûi (Gemeindezentrismus der koreanischen Kirche), in: *KKG*, S. 39-73.
- Roh Gil-Myung 1996. Hanguk Chongkyo Sôngjang ûi Sahoejôk Baegyông (Der soziale Hintergrund für das Wachstum der koreanischen Religion), in: *KKG*, S. 94-126.
- Ryu Dong-Shik 1979. *Hanguk Chongkyo wa Kidogkyo* (Die koreanischen Religionen und das Christentum), Seoul.
- Ryu Dong-Shik 1982. *Hangukshinhak ûi Kwangmaek* (Die geheime Lebensader der koreanischen Theologie), Seoul.
- „Saerom“ 1990. Eine Materialsammlung für die Jubelfeier der 4 Jahre langen Ortsmission von Saerom Gemeinde, Buchon.
- „Saerom“ 1992. Eine Materialsammlung für die Jubelfeier der 6 Jahre langen Ortsmission von Saerom Gemeinde, Buchon.

- „*Saerom*“ 1995. Eine Materialsammlung für die Jubelfeier der 9 Jahre langen Ortsmission von Saerom Gemeinde, Buchon.
- Shin Bok-Ryong 1973. *Donghakdang Yōngu* (Studien über die Donghak-Organisationen), Seoul.
- Shin Bok-Ryong 1985. *Donghak Sasang kwa Kabo Nongmin Hyōkmyung* (Die Idee der Donghak und die Bauernrevolution im Jahr 1894), Seoul.
- Sim Il-Sup 1984. Hangukshinhak Hyōngsōngsa Sōsōl (Eine Erklärung über die Ausformungsgeschichte der koreanischen Theologie), in: *TGK*, S. 180-220.
- Son Sung-Hee 1989. Yōsōng Shinhak esō bon Minjungshinhak (Die Minjung-Theologie aus der Perspektive von Feministischen Theologie), in: *ThD*, Vol. 66, S. 609-629.
- Song, Choan-Seng 1988. Übers. Lee Duk-Chu, *Asia Iyagi Shinhak* (Theologie der Erzählung aus der asiatischen Perspektive), Seoul.
- Song Gi-Duk 1986. Wangkwōn Tscheje e daehan Banideologieron (Antiideologie gegen den dynastische System), in: *ThD*, No. 276, S. 88-102.
- Song Gi-Duk 1990. Minjungshinhak ūi Chōngtche (Die eigentliche Gestalt der Minjung-Theologie), in: *EKMT*, S. 59-83.
- Suh Ae-Ran 1989. *Minjungkyohoe esō ūi Kyohoe Gyojuk* (Die Gemeindepädagogik in der Minjunggemeinde), unveröffentlichtes Manuskript.
- Suh Chin-Han 1990. 80 nyōndae Minjungshinhak (Minjung-Theologie in den 80er Jahren, in: *LKK*, S. 103-143.
- Suh Kwang-Sun 1990b. Hanguk ūi Minjungshinhak (Die koreanische Minjung-Theologie), in *EKMT*, S. 39-58.
- Suh Nam-Dong 1976. *Chōnwhan Sidae ūi Shinhak* (Theologie in der Wendezeit), Seoul.
- Suh Nam-Dong 1983. *Minjungshinhak ūi Tamgu* (Eine Untersuchung der Minjung-Theologie), Seoul.
- „*SUM (Atmen)*“ 1996. Monatsbericht der FMT, Jan. und Feb., Seoul.
- Yun Sung-Bum 1984. Sōng ūi Shinhak iran muōtt inga? (Was ist die Theologie der „Sung“?), in: *TGK*, S.138-149.
- Protokoll* des Symposiums zum Thema „Minjungkyohoe wa Minjungshinhak e daehan Ihae (Das Verständnis über Minjunggemeinde und Minjung-Theologie)“ 1988, in: *ThD*, Vol. 63, No. 4, S. 866-892.
- Protokoll* des Symposiums zum Thema „Minjungshinhak ūi Onūl kwa Naeil (Gegenwart und Zukunft der Minjung-Theologie)“ 1993, in: *ThD*, Vol. 81, No. 2, S. 8-39.
- Protokoll* des Seminar zum Thema „Hangukkyohoe ūi Minjungundong kwa Minjungshinhak (Die Minjungbewegung und die Minjung-Theologie in der koreanischen Kirche)“ für die Vorbereitung des II. Minjung-Theologie Symposiums, in *MuM I*, 84-88.
- Protokoll* der PROK Minjunggemeinden-Versammlung am 15-17 Jan. 1990.

Protokoll des Seminars für die Pfarrer in neuen Gemeinden am 03. 06. 1991 zum Thema „Saeroun Kyo-hoeundong ûi Hyônwhang kwa Chônman (Die gegenwärtige Lage und die Zukunftsperspektive der neuen Gemeindebewegung)“. SAPCKs (Hg.).

Zeitschrift „*Minjungkyohoe* (Minjunggemeinde)“. VMGBK (Hg.), No. 4, Okt. 1990/ No. 5, Dez. 1990/ No. 6, März 1991/ No. 7, Juli 1991/ No. 8, Okt. 1991/ No. 9, Jan. 1992/ No. 10, Mai 1992.

Zeitschrift „*Kottdongnae Whoe* (Blumendorf-Nachricht)“, No. 80, Aug. 1996.

2. Ausgewählte Literatur zum Thema Befreiungstheologie- bzw. Basisgemeinde

Adveniat 1970. Dokumente Projekte 1-3. Sämtliche Beschlüsse der II. Generalversammlung der Lateinamerikanischen Epikopate Medellin 24.8. – 6.9.1968, Secretariado General del CELAM, Deutsche Übersetzung der durch den Hl. Vater am 24.10.1968 approbierten Texte, Essen.

Boff, Clodovis 1981. Die Physionomie der Basisgemeinden, in: *Conc (D)*, Jg. 17, S. 317-324.

Boff, Clodovis 1984. Der ekklesiologische Status der kirchlichen Basisgemeinde, in: *ZMR*, Jg. 68, S. 116-129.

Boff, Clodovis 1986. Eine Kirche in Bewegung: Biblische Grundlagen der Basisgemeinden, in: *EK*, Jg. 19, S. 640-644.

Boff, Leonardo 1990. *Kirche: Charisma und Macht*, München.

Boff, Leonardo 1980. *Die Neuentdeckung der Kirche, Basisgemeinden in Lateinamerika*, Mainz; Grünewald.

Boff, Leonardo 1987. *Jesus Christus, der Befreier*, Freiburg; Basel; Wien.

Brandt, Hermann 1995. Neulesen der Bibel - im aktuellen Kontext lateinamerikanischer Befreiungstheologien, in: *Zeitschrift „MD“*, Jg. 46. No. 2, S. 32-35.

Cardenal, Ernesto (Hg.) 1980. *Das Evangelium der Bauern von Solentiname. Gespräche über das Leben Jesu in Lateinamerika*, Bd. 2, Gütersloh.

Comblin, Jose 1981. Geschichte der Theologie der Befreiung, in: *LGKT2*, S. 13-38.

Cook, Guillermo 1991. Entstehung und Praxis der evangelischen Basisgemeinden in Mittelamerika, in: *EvTh*, Jg. 51., H. 6, S. 543-549.

Croatto, J. Severino 1989. *Die Bibel gehört den Armen. Perspektiven einer befreiungstheologischen Hermeneutik*, München.

Crüsemann, Frank 1983. *Bewahrung der Freiheit - Das Thema des Dekalogs in sozialgeschichtlicher Perspektive*, München.

Duchrow, Ulrich 1986. Was können wir von den Basisgemeinden in Brasilien lernen?, in: *PTh*, Jg. 75, S. 229-248.

Freire, Paulo 1991. *Pädagogik der Unterdrückten*, Stuttgart.

- Freire, P. / Betto, F. 1986. *Schule, die Leben heißt*, München.
- Friedrich, G. 1935. Art. „Evangelium“, in: *TWNT* Bd. II, Stuttgart, S. 725ff.
- Galindo, Florencio 1984. Die Basisgemeinde - Ein fragwürdiges Kirchenmodell?, in: *ZMR*, Jg. 68, S. 144-156.
- Gerling, Axel Ulrich / Scholl, Erhard (Hg.) 1972. *Kirche der Armen – Neue Tendenzen in Lateinamerika - Eine Dokumentation*, München.
- Gerstenberger, E. S. 1992. Lieder von Freiheit und Leben - die Psalmen in den Basisgemeinden Lateinamerikas, in: *BiKi*, Jg. 47. H. 4, S. 214-219.
- Goldewijk, Berma Klein 1992. Konsolidierung oder Krise kirchlicher Basisstrukturen? in: *Conc (D)*, Jg. 28. H. 5, S. 419-424.
- Gorringer, Timothy 1990. „Amen, kommen Herr Jesus“. Eucharistie, Eschatologie und Option für die Armen, in: *EvTh*, Jg. 50, S. 26-39.
- Gutierrez, G. 1992. *Theologie der Befreiung*, Mainz.
- Hartmann, G. 1980. *Christliche Basisgruppen und ihre befreiende Praxis: Erfahrungen im Nordosten Brasiliens*, München.
- Healey, J. G. 1988. Die christlichen Basisgemeinschaften in den Dokumenten der römischen Bischofssynode über die Laien (1987), in: *ZMR*, Jg. 72, S. 137-145.
- Klinger, Elmar 1990. *Armut – Eine Herausforderung Gottes*, Benziger.
- LThK 1968, Das Zweite Vatikanische Konzil, Teil III, Freiburg.
- Ludin, Walter 1993. Basisgemeinden, in: *ThPr*, Jg. 28. H. 4, S. 303-309.
- Meier, Johannes 1984. Christliche Basisbewegung im Kontext Lateinamerikas, in: *ZMR*, Jg. 68, S. 130-143.
- Mera, Carlos Zarco / Tellerin, Leonor / Sandez, Carlos Manuel 1984. Das Amt der Koordinatoren in der christlichen Volksgemeinde, in: *Conc (D)*, Jg. 20, S. 494-498.
- Nientiedt, Klaus 1984. Eine neue Form des Kircheseins. Basisgemeinden in der Weltkirche, in: *HerKorr*, Jg. 38, S. 424-428.
- Päschke, Bernd (Hg.) 1986. *Befreiung von unten lernen - Zentralamerikanische Herausforderung theologischer Praxis*, Münster.
- Prien, Hans-Jürgen 1978. *Die Geschichte des Christentums in Lateinamerika*, Göttingen.
- Richard, Pablo 1984. Die Kirche der Armen innerhalb der Volksbewegung, in: *Conc (D)*, Jg. 20, S. 446-451.
- Richard, Pablo 1991. Die kirchlichen Basisgemeinden: Die Zukunft der Kirche in Mittelamerika, in: *EvTh*, Jg. 51. H. 6, S. 532-543.
- Schönborn, Ulrich 1984. Das Wandernde Gottesvolk der Gegenwart. Kirchliche Basisgemeinden in Lateinamerika, in: *JungeK*, Jg. 45, S. 10-17.

- Schuchart, Alfred 1990. Vielfalt und Einheit: Impulse der Communio - Ekklesiologie, in: *BiKi*, Jg. 45, S. 94-99.
- Schweitzer, Friedrich 1995, Art. „Pädagogik“, in: TRE; Bd. XXV, S. 575-590.
- Sievernich, Michael 1988. „Theologie der Befreiung“ im interkulturellen Gespräch, in: M. Sievernich (Hg.), *Impulse der Befreiungstheologie für Europa*, München: S. 15-43.
- Wegenast, Klaus 1997. Art. „Gemeindepädagogik“, in: TRE, Bd. XXVIII, S. 699-730.
- Wendt, G. 1959. Art. Klerus und Laien, *RGG Bd. III*, Tübingen: S. 1162-1163.
- Wohlmuth, Josef 1984. „Kirche von Unten“ als Anfrage an eine heutige Ekklesiologie, in: *TThz*, Jg. 93, S. 51-64.
- Zambrano, Luis 1984. „Kirchliche Basisgemeinde“ als „Kirche des Volkes“. Sprachregelungen der lateinamerikanischen Theologie, in: *ZMR*, Jg. 68, S. 227-230.

3. Sekundärliteratur

- Alinsky, Saul D. 1973. *Leidenschaft für den Nächsten – Strategien und Methoden der Gemeinwesenarbeit*, Gelnhausen/ Berlin.
- Alinsky, Saul D. 1974. *Die Stunde der Radikalen*, Berlin; Freiburg; Nürnberg; München.
- Berger, Peter L. 1988. *Zur Dialektik von Religion und Gesellschaft*, Frankfurt am Main.
- Bonhoeffer, Dietrich 1986. *Sanctorum Communio. Eine dogmatische Untersuchung zur Soziologie der Kirche*, Joachim von Soosten (Hg.), München.
- Bonhoeffer, Dietrich 1994. *Widerstand und Ergebung*, Gütersloh.
- Brunner, Emil 1951. *Das Mißverständnis der Kirche*, Stuttgart.
- Bucher, Anton A. 1994. *Einführung in die empirische Sozialwissenschaft*, Stuttgart; Berlin; Köln.
- Daiber, Karl-Fritz 1973. *Volkskirche im Wandel*, Stuttgart.
- Daiber, Karl-Fritz 1977. *Grundriß der praktischen Theologie als Handlungswissenschaft. Kritik und Erneuerung der Kirche als Aufgabe*, München; Mainz; Grünewald.
- Daiber, Karl-Fritz 1997. *Religion in Kirche und Gesellschaft*, Stuttgart.
- Daiber, Karl-Fritz u.a. 1978. *Gemeinden erleben ihren Gottesdienst - Erfahrungsberichte*, Gütersloh.
- Daiber, Karl-Fritz 1996. Pastoralsoziologie, in: Kress, Hartmut/ Daiber, Karl-Fritz, *Theologische Ethik - Pastoralsoziologie*, Stuttgart, S. 119-239.
- Glasner, P. E. 1977. *The Sociology of Secularization*, London.
- Gnilka, J. 1978. *Das Evangelium nach Markus*, EKK II/1, Neukirchen-Vluyn.

- Hengel, M. 1961. *Die Zeloten*, Arbeiten zur Geschichte des Antiken Judentums und des Urchristentums Band I, Tübingen.
- Hengel, M. 1969. *Judentum und Hellenismus*, Wissenschaftliche Untersuchung zum Neuen Testament 10, Tübingen.
- Huber, Wolfgang 1988. *Kirche*, München.
- Küng, Hans 1992. *Kirche*, München; Zürich.
- Maier, P. L. (Hg.) 1994. *Josephus, Flavius: Die jüdischen Altertümer und der jüdische Krieg*, Neuhausen.
- Möller, Christian 1991. *Lehre vom Gemeindeaufbau Bd. I: Konzepte - Programme - Wege*, Göttingen.
- Rad, G. v. 1993. *Theologie des Alten Testaments, Bd. II*, Gütersloh.
- Steck, W. 1985. Zur Religionspädagogik und zur Katechetik, in: F. Wintzer, *Praktische Theologie*, Neukirchen-Vluyn, S. 150-194.
- Rössler, Dietrich 1986. *Grundriß der Praktischen Theologie*, Berlin.
- Schmidt, Kurt Dietrich 1990. *Grundriß der Kirchengeschichte*, Göttingen.
- Tillich, P. 1987, *Sytematische Theologie Band I*, Berlin.
- Van der Ven, Johannes A. 1988. Practical Theology: from Applied to Empirical Theology, in: *JET*, Vol. I. 1988/1, S. 7-27.
- Vielhauer, P. 1985. *Geschichte der urchristlichen Literatur*, Berlin.
- Vos, Frits 1977. *Die Religionen Koreas*, Stuttgart; Berlin; Köln; Mainz.
- Weber, Max 1988. *Gesammelte Aufsätze zur Religionssziologie Bd. I, II, III*, Tübingen.
- Yinger, J. Milton 1957. *Religion, Society and the Individual*, New York.
- Zahrnt, Heinz 1986. *Martin Luther-Reformator wider Willen*, München

Anhänge

Anhang I: Verwaltungsstruktur der Dolsaem-Gemeinde

Die Verwaltungsstruktur der Dolsaem-Gemeinde, die Pfarrer Lee Dae-Su in Anyang begründet hat.⁸⁷⁸

1) Gemeinderat:

1989 wurde in direkter Wahl ein Presbyterium gewählt, deren Mitglieder für die Organisation der Minjunggemeinde verantwortlich sind und Beschlüsse fassen können. Um der Gefahr diktatorischer Machtansprüche begegnen zu können, werden alle drei Jahre neue Presbyter gewählt.

2) Gemeindeversammlung:

Die Gemeindeversammlung besteht aus unterschiedlichen Kommissionen, die über die Beschlüsse des Gemeinderats abstimmen sollen. Mit dieser demokratischen Regelung wird dem Anspruch der Subjektrolle des Minjung Rechnung getragen. Damit die einzelnen Mitglieder ihre Aufgaben qualifiziert ausüben können, sind auf Initiative des Gemeindepfarrers Ausbildungsstätten entstanden. Ein Mitspracherecht haben, anders als in den traditionellen Kirchen, auch Personen, die nicht eingeschriebene Gemeindeglieder dieser Kirche sind.

3) Die verschiedenen Ressorts:

1987 wurden verschiedene Ressorts gebildet, von denen allein die Missionskommission übriggeblieben ist. Die aktiven Gemeindeglieder sind noch weiter führend in dieser Kommission tätig. 1991 versuchte die Gemeinde, ein Finanzkomitee und ein Erziehungskomitee zu bilden.

Die Tätigkeiten dieser Komitees basierten darauf, daß die Kirchenverwaltung in der Hand aller Kirchenmitglieder lag.

Von den Komitees ergingen folgende Bestimmungen, die 1991 festgelegt wurden:

⁸⁷⁸ Die folgenden Ausführungen stellen eine Zusammenfassung dar von: Lee Dae-Su, Pastoraler Plan der Dolsaem Gemeinde für 1991, in: Zeitschrift „Minjunggemeinde“ No. 5, Dez. 1990, S. 11-13.

Das Missionskomitee ist verantwortlich für

- die Eröffnung eines Lernraumes für Schüler,
- die regelmäßigen Veranstaltungen der Hausfrauenversammlung,
- die Veranstaltung der regionalen Selbstverwaltungsversammlung,
- die Einrichtung einer Abendschule für die Arbeiter,
- den Versuch der Publikation der Bewohnerzeitung

Das Finanzkomitee sorgt für

- die Aufrechterhaltung der Spendenbereitschaft,
- die Erreichung einer finanziellen Selbständigkeitsquote von 90 %,
- die finanzielle Sicherung des Kirchenbaus.

Das Erziehungskomitee bestimmt über

- die Erziehung zur Teilnahme am Gottesdienst,
- die Bibelerziehung und das Gebetsleben,
- die Aufklärung über die Notwendigkeit der Missionsarbeit

Anhang II: Liturgiebeispiele aus der Gemeindepraxis

Beispiel 1: Youngun-Gemeinde (Ort: Seoul)

Sonntagsgottesdienst (25. 07. 93)

11:00 Uhr

Leiter: Pfarrer Oh Yong-Shik

Versammlung zum Gottesdienst

Einladung zum Gottesdienst

Stilles Beten		zusammen
---------------	--	----------

Verherrlichung	<i>Lied Nr. 13</i>	zusammen
----------------	--------------------	----------

Bekennen der Sünde		zusammen
--------------------	--	----------

Lieber Gott! Wir danken Dir dafür, daß wir trotz der Hitze gesund bleiben und uns gegenseitig lieben, dienen und uns um die Gemeinde bemühen können....Wir bekennen, daß wir die Erde mehr als den Himmel liebt, Ehre und Materielles begehrt, die Macht hochgeschätzt, momentane Vergnügung geliebt haben....Wir bekennen, daß wir Sünder sind, die Gewissen, Moral und Glauben, Hoffnung und Liebe verloren haben. Wir schmutzigen Seelen wünschen Dein heiliges Quellwasser. Lieber Gott, wir bitten Dich, daß Du unsere Sünden vergibst und uns hilfst, daß wir gemäß der Sünde sterben und gemäß Deiner Gnade wieder leben können....Wir beten im Namen Jesu Christi, in dem die Macht durch den Heiligen Geist wirkt. Amen.

Vergebung		Pfarrer
-----------	--	---------

Glaubensbekenntnis	<i>Apostolikum</i>	zusammen
--------------------	--------------------	----------

Lesung (abwechselnd)	<i>Lied Nr. 32</i>	zusammen
----------------------	--------------------	----------

Verherrlichung	<i>Lied Nr. 1</i>	zusammen
----------------	-------------------	----------

Hörender Gottesdienst

Gebet (Gemeinde)		Oh Bun-Sun
------------------	--	------------

Lesung	<i>Lk 21:34-38</i>	Lee Duk-Ii
--------	--------------------	------------

Verherrlichung		Gemeindechor
----------------	--	--------------

Predigt	<i>„Die wachsenden Christen“</i>	Oh Yong-Shik
---------	----------------------------------	--------------

Antwortender Gottesdienst

Verherrlichung und Opfer	<i>Lied Nr. 429</i>	Choi Sang-Suk
--------------------------	---------------------	---------------

Opfergebet		Pfarrer
------------	--	---------

Gemeindenachrichten und Koinonia		zusammen
----------------------------------	--	----------

In die Welt sendender Gottesdienst

Abschließende Verherrlichung	<i>Lied Nr. 402</i>	zusammen
Abschließendes Wort vor der Entsendung in die Außenwelt		Pfarrer
Segnung		Oh Yong-Shik

Beispiel 2: Na-Sum-Gemeinde (Ort: Incheon)

Sonntagsgottesdienst (01. 08. 93)

11:00 Leiter: Pfarrer Paek Young-Min

Stilles Beten zusammen

Verherrlichung *Lied Nr. 3* zusammen

Einladung zum Gottesdienst *Mt 10:7-8* zusammen

Pfarrer: *Geht aber und predigt und sprecht: Das Himmelreich ist nahe
herbeigekommen.*

Gemeinde: *Macht Kranke gesund, weckt Tote auf,*

Pfarrer: *Macht Aussätzige rein,*

Gemeinde: *Treibt den bösen Geist aus.*

Verherrlichung *Lied Nr. 57* zusammen

Lesung (abwechselnd) Lied Nr. 24 zusammen

Glaubensbekenntnis *Bekenntnis unseres Glaubens* zusammen

Lied zur Verherrlichung des Bekenntnisses *Lied Nr. 434* zusammen

Meditatives Gebet zusammen

Pastorales Gebet Kim Kyung-A

Gottes Wort *Kol 4:2-6* Chun Sun-Jung

Verherrlichung Gemeindechor

Predigt *Verkündigung der Wahrheit!* Paek Young-Min

Gebet Pfarrer

Verherrlichung *Lied Nr. 275* zusammen

Opfergebet Kang Jae-Suk

Eucharistie zusammen

Gemeindenachrichten und Koinonia Pfarrer

Verherrlichung *Lied Nr. 278* zusammen

Entscheidungsbekenntnis

zusammen

Pfarrer: *Gehen wir jetzt in die Welt!*

Gemeinde: *Wir sind eine Botschaft Christi. Wir wollen im Sitz des Lebens als Gotteskinder leben und die Gerechtigkeit und die Liebe einpflanzen und das Evangelium verkündigen.*

Segnung

Paek Young-Min

Angang III: „Bab (Reis)“ von Kim Chi-Ha

„Reis ist der Himmel.

Wie man den Himmel nicht allein haben kann,
so muß man auch den Reis mit anderen teilen.

Denn Reis ist der Himmel

Wie man die Sterne am Himmel gemeinsam betrachtet,
so muß man auch Reis gemeinsam essen.

Denn Reis der Himmel.

Kommt Reis in den Mund,
empfängt man in seinem Leib den Himmel.

Denn Reis ist der Himmel.

O ja, der Reis,
man muß ihn mit anderen teilen.“

Anhang IV: Beispiel einer Bibelarbeit

Ein Beispiel der Bibelarbeit in den Minjunggemeinden:⁸⁷⁹

1. Einführung

Die didaktische Vorgehensweise sieht im ersten Schritt ein Vertrautwerden mit dem zu behandelnden Material vor, das ein Bibeltext, ein Photo oder ein Bild sein kann, das im Zusammenhang mit der Bibel steht. Anschließend werden Eindrücke, Erfahrungen, Assoziationen zu Ereignissen gesammelt. Hierdurch wird das Thema nicht abstrakt behandelt, sondern es wird in den konkreten Lebenszusammenhang der Teilnehmer eingebettet.

Am Beispiel der Erzählung über die Arbeiter im Weinberg in Mt 20: 1-16, soll das Thema „Arbeiter und Lohn“ behandelt werden. Zum Einstieg wird ein selbstverfaßtes Gedichte zu diesem Thema vorgetragen.

Als erstes wird das Gedicht gelesen und erste Eindrücke über es ausgetauscht. Das Gedicht lautet folgendermaßen:

„Ich bin fünfzehn Jahre alt / ich bin eine junge Näharbeiterin / ich bin ein Familienhaupt, das den Vater und die jungen Geschwester ernährt / wenn ich frühmorgens in die Fabrik gehe und fleißig arbeite, / ist es schon spätabends / meine freudige Stunde ist die Mittagspause / in dieser Stunde ruhe ich mich aus und denke nach, / auch träume ich / wenn ich jeden Monat zehntausend Won (ca. 15 DM) spare, / werde ich fünf Jahre später ein kleines Zimmer mieten / das ist mein Traum.“⁸⁸⁰

Danach singen die Teilnehmer gemeinsam ein Lied, z.B. folgendes:

„Obwohl die Waren, die ich gemacht habe, in den großen Verkaufshäusern ausgestellt worden sind, habe ich nicht eine einzige Ware in meinem kleinen Mietzimmer. Warum wurde ich als Arbeiter geboren und werde in den wilden Wogen des Lebens schlecht behandelt?...Man sagt, daß jeder einmal an die Reihe kommt. Wir haben daran geglaubt und mit allen Kräften gelebt. Aber diese Welt hat uns am Ende getäuscht.“

⁸⁷⁹ Dieses Beispiel wird von Cho Ha-Mu und Choi Hyung-Muk in: Die Bibelexegese der koranischen christlichen Minjunggemeinden auf S. 417-420 angeführt.

⁸⁸⁰ Zum Verständnis dieses Liedes muß an dieser Stelle das Mietsystem in Korea erläutert werden: Monatlich zu zahlende Mieten sind in Korea eher eine Ausnahme. Mietverträge sehen i.d.R. vor, daß anstelle von Monatsmieten eine relativ hohe Summe von ca. 60 Monatsmieten für die Mietsache gezahlt werden muß. Diese Summe nutzt der Vermieter für den Zeitraum der Vermietung. Der Mieter erhält den Betrag beim Auszug zurückerstattet, allerdings ohne Zinsen und Inflationsausgleich. Wer ein Zimmer mieten will, benötigt also Vermögen.

2. Lesen des Textes

Der Text wird abwechselnd gelesen, entweder einzeln oder gemeinsam. Ist es nötig, den Textgehalt genau zu verstehen, schreiben die Teilnehmer den Text mit.

3. Fragen zum Text

Wenn die Teilnehmer nach dem Lesen des Textes nach Fremdwörtern, Personennamen, Ortsnamen oder Satzzusammenhängen fragen, gibt der Leiter der Bibelarbeit (Pfarrer) meistens eine knappe Antwort. Bei Bedarf wird auch der Hintergrund des Textes erklärt.

4. Erfassen des Textsinns

In gemeinsamer Diskussion wird der Sinngehalt des Textes erschlossen. Bei Bedarf gibt der Leiter an Hand von gezielten Fragen Orientierungshilfen zum Textverständnis.

Z.B. Zu dem Weinbergarbeiter, die in Mt 20: 1-16 behandelt wird, werden folgende Aufgaben gestellt.

Frage 1) In diesem Text ist die Rede von fünf Menschen, die im Weinberg arbeiten. Wie viele Stunden hat jede Person gearbeitet und wann haben sie die Arbeit angefangen ?

Frage 2) Was bedeutet es, daß der Hausherr seinen Arbeitern, den gleichen Lohn auszahlt, obwohl sie jeweils unterschiedliche Tätigkeiten verrichten?

5. Fragestellung

Die Teilnehmer stellen die Frage, wie der Inhalt des Textes auf die heutige Situation übertragen werden kann. Dieses Interesse motiviert zum Lesen von weiterführender Literatur.

So werden z.B. folgende Texte hinzugezogen, die mit dem Thema des Bibeltextes im Zusammenhang stehen.

1.) Die Analyse des niedrigen Lohnes aus dem Aufsatz „Fortschreitende Arbeiter“:

„...laut Statistik beträgt die Wochenarbeitszeit der koreanischen Arbeiter durchschnittlich 56 Stunden. Das sind weltweit die meisten Arbeitsstunden. Die Unternehmer konzentrieren sich nur auf ihre Gewinne, indem sie die Arbeiter abplagen. Wir können von dem mörderisch - niedrigen Lohne nicht leben, wenn wir nicht die ganze Nacht durcharbeiten. Deswegen liegen unsere realen Wochenarbeitsstunden meistens bei 60-70 Stunden....Unterscheiden wir uns noch von Maschinen und Tieren, die nur noch für die Gewinne der Unternehmer existieren? Wir haben kein Geld und keine Freiheit, sondern nur die Zeit, die wir ,ohne Gedanken zu haben, essen, schlafen und für sie arbeiten.“

2.) Aufsätze der Arbeiter

- 3.) Lesen von Zeitungsberichten bzw. Betrachten von Karikaturen in Zeitungen, die von niedrigen Arbeitslöhnen handeln.

6. Diskussion

In der Diskussion wird der Bibeltext im Kontext von persönlichen und gesellschaftlichen Erfahrungen der Teilnehmer auseinandergesetzt.

7. Schlußfolgerung und Versuch der konkrete Praxis

Am Ende der Bibelarbeit werden die Ergebnisse zu einer Frage zusammengefaßt, welchen Wert der Text für Anwendung auf heutige Situationen hat. Dann wird die Biographie, einige Aufsätze von Arbeitern und Gebetssätze gemeinsam gelesen.

Ein Beispiel der gemeinsamen Gebetssätze:

„Herr! Wir wollen das Licht werden. Wie die durch das Sonnenlicht dringende Dunkelheit wollen wir das Licht des Sieges und der Freude werden. Wir werden der Tagesanbruch sein. Wie das Kerzenlicht, das in dunkler Nacht einsam sich bewacht, und wie die frische Gerste, die die lange kalte Winterzeit überlebt und das Feld grün färbt, wollen wir der Tagesanbruch werden, wir wollen Menschen in Not und schwierigen Zeiten die Hoffnung auf Befreiung geben. Wir wollen das Licht der Realität sein, damit wir auf der Erde Gerechtigkeit, Gleichheit und das Gewissen schaffen, was in uns verletzt und getötet wurde. Wie der blaue Funke im Hochofen, der das rostige Eisen schmelzt und danach zum Stahl macht, wollen wir werden, der alte und schmutzige Gedanken schmelzt und danach neue saubere Gedanken schafft. Dadurch werden wir das Licht am Arbeitsort, wo Unterdrückung und Ausbeutung herrscht, und das Licht der Geschichte, die von fremden Einflüssen und einer Militärdiktator verschmutzt wird. Wir wollen das heiß und hell aufflammende Licht der Geschichte werden. Herr! sei mit uns. Amen.“

Anhang V: Mission in der Jumin-Gemeinde

Die konkreten Missionstätigkeiten der Jumin-Gemeinde sind folgende:⁸⁸¹

1. Die Bewohnerbücherei

Die Jumin-Gemeinde bildete 1973 eine Vertretung, die sich den Problemen von Grundschulern annahm, deren Eltern keine Zeit und finanzielle Mittel für die Bildung ihrer Kinder aufbringen konnten.

Angesichts der Tatsache, daß Schulbücher, die selbst finanziert werden müssen, ziemlich teuer sind, wurde eine Bewohnerbücherei für jene Schüler eingerichtet.

2. Der Verein für die medizinische Behandlung

Die medizinische Behandlung der Jumin-Gemeinde wird von einem Verein, der im Jahre 1975 gegründet wurde, mit 200 Won (ca. 30 Pf.) monatlich bestritten.

Die Entwicklung dieses Vereins nahm ihren Anfang bei einem Besuch eines orientalischen Arztes, der die Kranken in der Minjunggemeinde kostenlos versorgte. Da die Minjunggemeinde auf Dauer nicht mit dem Wohlwollen einzelner rechnen konnte, war sie auf öffentliche Hilfen angewiesen, die nur gegen Bezahlung in Anspruch genommen werden können. Um eine regelmäßige Versorgung gewährleisten zu können, wurde der besagte Verein gegründet.

Die Mitglieder des Vereins sowie deren Familien wurden kostenlos behandelt, Nichtmitglieder konnten gegen eine geringe Kostenbeteiligung behandelt werden.

Durch die aktive Tätigkeit des Vereins war auch die Einstellung einer Krankenschwester möglich, die einen festen Wohnsitz in der Minjungsiedlung hatte. Diese Krankenschwester stattete Familienbesuche ab, um die anfallenden Probleme zu beheben. Es handelte sich hierbei aber nicht nur um gesundheitliche Probleme, sondern auch um Erziehungs- und Umweltprobleme.

Im Jahre 1976 wurde diese Tätigkeit zwangsweise auf Druck der Regierung aufgelöst. Aber 1980 wurde ein neuer Verein von der Jumin-Gemeinde gegründet.

⁸⁸¹ Zur folgenden Darstellung vgl. auch die Zusammenfassung von Lee Hae-Hak, Ein Beispiel der Minjunggemeinde, S. 66-73.

3. Das Offenlassen der Gemeindegebäude und die Anstalt der Beruf-Beratungsstelle

Die Gemeindegebäude wurde 24 Stunden lang für die Bewohner der Region geöffnet. Am Tage wurden sie von alten Menschen als Ruheräume benutzt, abends von Schülern, die dort lernen und schlafen können. In Anbetracht der Lage, daß viele Schüler in beengten Wohnverhältnissen leben, war diese Entscheidung der Gemeinde dringend notwendig gewesen.

Aber in der Realität war dieser Plan eine Ursache vieler Probleme, denn tagsüber hielten sich statt der Alten viele Arbeitslose in den Räumen auf und abends versammelten sich dort Jugendliche. Die Jumin-Gemeinde reagierte nicht enttäuscht, sondern errichtete eine Beratungsstelle für diese Menschen, wobei die Arbeitslosen besondere Berücksichtigung fanden. In dieser Beratungsstelle wurden die Arbeitslosen nicht nur beraten, sondern ihnen wurden auch Arbeitsplätze vermittelt.

4. Aktion gegen das Problem der Arbeitslosigkeit

Für die Arbeitslosen vor allem die Ortsbewohner, deren Existenz durch Zwangsevakuiierung bedroht wurde, hat die Regierung als Lösung einige Tagesarbeitsplätze z.B. Autobahnreparatur, Straßenputz usw. angeboten. Doch dieses Angebot war keine Hilfe, weil die Beschäftigungen nicht langfristig, sondern nur drei Tage lang dauerten.

Daher gründeten die Jumin-Gemeinde und deren Bewohner ein „Kommittee für die Lösung der Arbeitslosigkeit“, und sie protestierten gegen die Regierungspolitik. Durch diese Protestaktion wurde ein Zugeständnis von der Regierung erreicht, daß jene Bewohner auf Dauer ihren Arbeitsplatz behalten durften. Die Bewohner haben durch diese Erfahrung gelernt, daß man einige Probleme nicht im Alleingang, sondern nur gemeinsam lösen kann.

5. Abendschule

In einer Kettenreaktion hat sich die Berufsberatung und -vermittlung aus der Öffnung der Gemeindehäuser entwickelt; durch die Beratungsstelle entstand wiederum die Notwendigkeit einer Abendschule.

Es geschah häufig, daß die Arbeiter wegen der schlechten Arbeitsbedingungen und der niedrigen Löhne ihre Arbeit aufgaben. Einige, die dennoch ihre Arbeitsstelle zur Existenzsicherung behielten, funktionierten nur wie ein Zubehör einer Maschine ohne Lebensfreude und Hoffnung. Daher erkannte die Jumin-Gemeinde die Notwendigkeit, eine Abendschule zu gründen, in der den Arbeitern durch entsprechende Ausbildung Hoffnung und Lebensfreude sowie Stolz und Verantwortung für ihr Leben vermittelt werden sollte.

Das Personal dieser Abendschule setzt sich aus Lehrern, Gemeindegliedern, Bewegungsführern der Region und Studenten zusammen, die den Arbeitern chinesische Schriftzeichen

sowie das Arbeitsgesetz beibrachten und auch Hilfen zur Lebensbewältigung anboten. Die Regierung erklärte diese Abendschule für gesetzwidrig, und löste sie auf. Aber die Gemeinde ließ diese Bevormundung nicht passiv über sich ergehen. Sie gründete eine weitere Abendschule unter einem anderen Namen („Cheil-Berufsschule“ bzw. „Hanwul-Abendschule“). Sie behielt den Chor-Unterricht bei und führte sogar noch den Musikunterricht ein.

6. Ortsbewohnerschule

Die Ortsbewohnerschule setzte sich nicht nur aus den Gemeindegliedern, sondern auch aus den regionalen Bewohnern zusammen. Diese Schule wurde gegründet, um das Politik-, Geschichts-, Kultur- und Umwelt-Bewußtsein der TeilnehmerInnen zu wecken. Das Verhältnis der Teilnehmer untereinander ist sehr harmonisch, obwohl sich diese Schülergruppe, anders als bei Schülern der Abendschule, aus verschiedenen Personen zusammensetzte, wie aus Alten und Jungen, Arbeitern, Studenten und Schülern usw. besteht. Wie wichtig diese Schule ist, beweist die Tatsache, daß einige Führer der Demokratiebewegung aus dieser Schule hervorgegangen sind.

7. Die Kreditgenossenschaft

Die Sicherung der Arbeitskraft und der finanzielle Mangel hinderten die Jumin-Gemeinde daran, ihre Missionsarbeit auszuführen. Daher wurde die Kreditgenossenschaft im Jahre 1979 gegründet, um die Finanzen der Gemeindeglieder und der Ortsbewohner zu sichern. Seit der Gründung vergrößert sich der Umfang der Kreditgenossenschaft von Tag zu Tag. Im Jahre 1991 hatte die Kreditgenossenschaft ca. 1200 Mitglieder, 7 Arbeiternehmer und auch 2 Milliarden Won (ca. 3 Mil. DM) Kapital. Dieses Wachstum war eine wichtige Erfahrung für die Jumin-Gemeinde und die Ortsbewohner, weil es das Ergebnis ihrer gemeinsamen Bemühung war.

8. Der eigene Kindergarten

Obschon der Kindergarten der Jumin-Gemeinde im Jahre 1973 gegründet wurde, wurde eine systematische Kinderziehung erst 1984 aufgenommen, nachdem auf Beschluß der Gemeindeglieder-Vollversammlung eigene Räumlichkeiten geschaffen wurden. Im Jahre 1987 wurde dieser Kindergarten wegen Mangels an Hilfskräften und Einrichtungen geschlossen. Auf Drängen der Ortsbewohner wurde ein neuer Kindergarten im Jahre 1990 gegründet. Wegen wiederholten Mangels an Dienstkräften und Einrichtungen beschränkt sich dieser Kindergarten auf eine kleine Auswahl von Kindern, die über drei Jahre alt sind und deren Eltern ganztägig arbeiten. Die Erziehung bemüht sich, die Selbständigkeit sowie ein soziales Bewußtsein der Kinder zu entwickeln.

Lebenslauf

Name:	Chi
Vorname:	In-Gyw
Geburtsdatum:	21. Mai 1953
Geburtsort:	Seoul, Korea
März 1981 – Feb. 1985	B.A.-Studium des Fachs Evangelische Theologie an der ,Seoul Theological University‘
Feb. 1985	B.A.-Abschluß
März 1987 – Feb. 1995	M.A.-Stdudium des Fachs Evangelische Theologie an der Philipps-Universität Marburg
Feb. 1995	M.A.-Abschluß – Beginn der Promotion
Juli 2000	Abschluß der Promotion